

SEMINARE

SEMINARE

Tomy wydane

- 1 – 1975
- 2 – 1977
- 3 – 1978
- 4 – 1979
- 5 – 1981
- 6 – 1983
- 7 – 1985
- 8 – 1986
- 9 – 1987/1988
- 10 – 1994
- 11 – 1995
- 12 – 1996
- 13 – 1997
- 14 – 1998
- 15 – 1999
- 16 – 2000
- 17 – 2001
- 18 – 2002
- 19 – 2003
- 20 – 2004
- 21 – 2005
- 22 – 2005 jubileuszowy
- 23 – 2006
- 24 – 2007

S E M I N A R E

POSZUKIWANIA NAUKOWE

Tom 25

TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO

2008

Redaguje Zespół

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego),
Arkadiusz Domasz (sekretarz), Jerzy Gocko (sekretarz), Kazimierz Gryżenia,
Sylwester Jędrzejewski, Ryszard Kempia, Jarosław Koral, Waldemar Łachut, Piotr Marchwicki,
Janusz Mączka, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (sekretarz), Jan
Niewęglowski, Piotr Przesmycki, Ryszard F. Sadowski (zastępca redaktora naczelnego),
Henryk Skorowski, Henryk Stawniak (redaktor naczelny), Dariusz Sztuk, Stanisław Wilk

Recenzenci tomu

ks. dr hab. Ignacy Bokwa, ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka, o. dr hab. Andrzej Derdziuk,
ks. prof. dr hab. Józef Dołęga, dr hab. Wojciech Kaczmarek, ks. dr hab. Bernard Kołodziej,
ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, o. prof. dr hab. Jerzy Józef Kopeć, ks. prof. dr hab. Stanisław Kul-
paczyński, ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, ks. dr hab. Zbigniew Łepko, ks. prof. dr hab. Józef
Mandziuk, ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, ks. dr hab. Bronisław Mierzwiński, ks. dr hab.
Piotr Morciniec, ks. dr hab. Józef Naumowicz, ks. dr hab. Jacek Nowak, ks. dr hab. Marian Nowak,
ks. dr hab. Sławomir Nowosad, dr hab. Krystyna Ostrowska, ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik,
dr hab. Jan Piskurewicz, dr hab. Ewa Podrez, dr hab. Maria Ryś, ks. dr hab. Adam Solak,
prof. dr hab. Wiesław Theiss, ks. dr hab. Józef Wroceński, ks. prof. dr hab. Jan Załęski,
ks. prof. dr hab. Witold Zdaniewicz, ks. dr hab. Andrzej Żądło, ks. dr hab. Wojciech Życiński

Adres Redakcji „Seminare”

05-092 Łomianki, ul. Baczyńskiego 1A, Skr. Pocz. 26, tel. (022) 732-73-86, fax (022) 732-73-99
e-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Adres Wydawcy

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
ul. Baczyńskiego 1A, Skr. Pocz. 26, tel. (022) 732-73-80, fax (022) 732-73-99
e-mail: tnfs@tnfs.pl; www.tnfs.pl

Projekt okładki

Sławomir Krajewski

Korekta edytorska

Joanna Wójcik

Skład komputerowy

Jerzy Gocko SDB

Za zezwoleniem władzy duchownej

ISSN 1232-8766

Wydawnictwo, druk i oprawa

POLIGRAFIA INSPEKTORATU TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO
30-318 Kraków, ul. Bałuckiego 8, tel./fax (012) 252-85-00

SEMINARE ORGANEM
TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO

Jako redaktor naczelny czasopisma *Seminare* pragnę poinformować autorów i czytelników naszego periodyku, iż odtąd jest on organem wydawniczym Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego (TNFS). Stało się to z woli naszych Inspektorów i Redakcji 'Seminare', która w rzeczywistości była inicjatorką powstania TNFS. Należy w tym miejscu podkreślić, że została zachowana autonomia czasopisma, bowiem za merytoryczny kształt periodyku odpowiada redaktor naczelny wraz z redakcją.

Ważnymi argumentami za takim rozwiązaniem są cel i forma działania Towarzystwa, które są zbieżne z założeniami wydawania *Seminare*. Paragraf 6 statutu TNFS stanowi: „Celem Towarzystwa jest prowadzenie, popieranie i popularyzacja badań naukowych, szczególnie na polu nauk humanistycznych, a także wspieranie działań społecznych, gospodarczych i kulturalnych opartych na wiedzy oraz integracja środowiska naukowego skupionego wokół Towarzystwa Salezjańskiego”. Co do form działania statutu (§7) TNFS przewiduje między innymi:

1. organizowanie konferencji naukowych, wykładów publicznych, wystaw oraz zjazdów;
2. prowadzenie badań i popularyzowanie wyników badań naukowych przez ogłaszanie ich drukiem i inne sposoby rozpowszechniania;
3. współpracę ze stowarzyszeniami i placówkami naukowymi, społeczno-kulturalnymi oraz uczestnictwo w społecznym ruchu naukowym i kulturalnym, także zagranicznym;
4. wydawanie własnych czasopism naukowych, prac naukowych, popularno-naukowych i informacyjnych itd.

Połączenie nastąpiło w chwili, gdy wydajemy 25 tom *Seminare*. Zatem Jubileusz świętujemy w szerszym gronie, bo w TNFS. Wyrażam przekonanie i nadzieję, że fakt, iż nasze czasopismo stając się organem wydawniczym TNFS nie tylko pozwoli nam uroczystej świętować Jubileusz 25. tomu periodyku, ale owocuje znakomitą współpracą redakcji z szerokim gronem uczonych, wyższym poziomem artykułów i prestiżem czasopisma. Wszystkim autorom, którzy współ-

tworzyli wydane tomy czasopisma, z okazji Jubileuszu składam podziękowanie i wyrazy uznania.

Ks. Henryk Stawniak SDB

KS. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

WSPOMNIENIE O KS. JANIE GLIŚCIŃSKIM
– REDAKTORZE NACZELNYM „SEMINARE” (1994-96)
W DZIESIĄTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI

W bieżącym roku przypada rocznica śmierci naszego współbrata ks. prof. Jana Gliścińskiego. 27 lipca 1998 roku zmarł on nagle na zawał serca w naszym domu w Aleksandrowie Kujawskim. Wkrótce po jego śmierci w „Seminare” ukazało się wspomnienie pośmiertne pióra ks. prof. Henryka Skorowskiego¹ oraz bibliografia jego spuścizny literackiej przygotowana przez ks. prof. Tadeusza Kołosowskiego². Zważywszy przede wszystkim na jego wieloletnią pracę w redakcji „Seminare” (był między innymi redaktorem naczelnym) zasługuje on z pewnością na szczególne wspomnienie w dziesięć lat po jego śmierci. Ks. Gliściński był bowiem jednym z pierwszych współbraci, którzy w sposób oddany pracując w zespole redakcyjnym naszego pisma, przyczynili się do tego, że „Seminare” stało się znaczącą pozycją na polskim rynku periodyków naukowych.

Pięćdziesięcioletni okres życia ks. Jana Gliścińskiego stanowi o jego oddanej pracy i służbie dla dobra Kościoła, Zgromadzenia Salezjańskiego i nauki. Urodził się 28 października 1948 roku w Łodzi jako syn Antoniego i Józefy z domu Świerk. Do grona wierzących w Chrystusa został włączony przez chrzest święty 14 listopada 1948 roku w parafii św. Teresy w Łodzi. W Łodzi przeżył młodzińczy okres swojego życia. Po ukończeniu Liceum Ogólnokształcącego i złożeniu egzaminu dojrzałości w 1966 roku poczuł głos powołania Bożego do służby kapłańskiej wśród duchowych synów św. Jana Bosko. Rozpoczął się wówczas w jego życiu okres formacji, który przygotowywał go do tej posługi. Po odbytych w Kutnie-Woźniakowie nowicjacie 16 sierpnia 1967 roku złożył pierwsze śluby zakonne. W latach 1967-1969 odbył studia filozoficzne w Oświęcimiu i Czerwiń-

¹ H. Skorowski, Ks. prof. dr hab. Jan Gliściński (1948-1998), były redaktor „Seminare”, „Seminare” 15 (1999), s. 5-8.

² T. Kołosowski, Bibliografia prac ks. dra hab. Jana Gliścińskiego, prof. ATK, „Seminare” 15 (1999), s. 9-14.

sku n. Wisłą. Po rocznej praktyce pastoralno-pedagogicznej, którą odbył w Kutnie-Woźniakowie jako asystent nowicjatu rozpoczął studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. Ukończył je w 1974 roku uzyskaniem tytułu magistra teologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na podstawie pracy magisterskiej z teologii moralnej pt. *Moralne wychowanie młodzieży w świetle pism Kardynała Augusta Hlonda*, pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Stanisława Witka. Tego samego roku (15 czerwca 1974) w Łodzi przyjął święcenia kapłańskie. Jako kapłan-duszpasterz i wychowawca młodzieży rozpoczął wówczas pracę w Aleksandrowie Kujawskim. Pracy tej oddawał się jednak tylko przez rok swojego życia.

Jesienią 1975 roku rozpoczął się w życiu ks. Gliścińskiego pewien nowy etap – przygotowanie do pracy badacza i popularyzatora starożytności chrześcijańskiej. Rozpoczął wówczas w Rzymie studia na Wydziale Literatury klasycznej i chrześcijańskiej Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego. Studia te uwieńczył w 1979 roku doktoratem na podstawie rozprawy *Doctrina de catechizandi rudibus apud sanctum Augustinum*. Warto podkreślić, że jako student nie zaniechał pracy duszpasterskiej. Posługą kapłańską służył w parafiach rzymskich a w okresie wakacyjnym udawał się do pracy duszpasterskiej Niemczech.

Po powrocie z Rzymu zamieszkał w naszej wspólnocie formacyjnej w Łądzie nad Wartą. Podjął się służby na rzecz formacji intelektualnej i duchowej młodych współpracowników przygotowujących się poprzez studia filozoficzno-teologiczne do pracy salezjańskiej. Pełnił wówczas między innymi funkcję kierownika studiów, a także był wykładowcą języków klasycznych i patrologii. Prowadził również seminarium magisterskie z patrologii. Pod jego kierunkiem powstało 15 prac magisterskich.

W tym okresie ks. Jan Gliściński oddawał się również działalności pisarskiej. W sposób szczególny współpracował wówczas z „Biuletynem Salezjańskim Nostra”. W latach 1980-1985 opublikował w nim wiele artykułów, sprawozdań i tłumaczeń dotyczących duchowości i życia salezjańskiego w Polsce i na świecie.

Niemal do końca swojego życia aktywnie brał udział w pracach wielu komisji inspektorialnych (w sposób szczególny Komisji ds. Formacji i Studiów). Uczestniczył także w wielu Kapitułach Inspektorialnych, a przede wszystkim dwukrotnie reprezentował Inspektorię św. Wojciecha na Kapitulę Generalnej Zgromadzenia.

W 1985 roku zamieszkał we wspólnocie w Łomiankach. Po roku, nie rezygnując z pracy wykładowcy w Łądzie, rozpoczął pracę dydaktyczną i naukową w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W latach 1986-1990 był adiunktem w Katedrze Historii Literatury Patrystycznej Łacińskiej. W 1990 roku jako pierwszy (wraz z ks. prof. Henrykiem Skorowskim) wśród salezjanów Inspektorii św. Wojciecha w osiągnięciach naukowych wyszedł ponad stopień naukowy doktora. Na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej: *Polityka ko-*

ścielna św. Hilarego z Poitiers, po odbytych w czerwcu 1990 roku kolokwium habilitacyjnym uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie historii starożytnej i patrologii. Wkrótce potem został kierownikiem Katedry Historii Kościoła Starożytnego. W 1994 roku został przez Rektora ATK mianowany – na wniosek Senatu Uczelni – na stanowisko profesora nadzwyczajnego.

Przez wiele lat pracy dydaktyczno-badawczej w Akademii (do 1996 roku) prowadził ćwiczenia, wykłady monograficzne i kursoryczne z zakresu patrologii i historii Kościoła starożytnego oraz seminarium magisterskie. W pracy naukowo-badawczej z zakresu patrologii i historii Kościoła starożytnego koncentrował swoją uwagę przede wszystkim na historii sporów doktrynalnych w Kościele starożytnym: szczególnie interesował się arianizmem, a także problematyką społeczną i pedagogiczną w nauczaniu Ojców Kościoła. Wygłosił wiele referatów na naukowych sympozjach patrystycznych i historycznych w kraju i za granicą. Był członkiem wielu towarzystw naukowych, w tym między innymi członkiem Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i członkiem Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej. Był nie tylko redaktorem naczelnym rocznika „Seminare”, ale także współredaktorem serii patrystycznej „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”. Jako redaktor „Biuletynu Patrystycznego” był również współpracownikiem redaktora naczelnego „Collectanea Theologica”.

Pozostawił po sobie 3 książki oraz wiele artykułów i recenzji naukowych. Ostatnie miesiące życia poświęcił między innymi na pracę nad książką Historia soborów w starożytności, której niestety nie udało mu się ukończyć. Jego aktywną pracę naukową przerwała najpierw choroba i wreszcie będąca jej skutkiem śmierć.

Zgromadzenie Salezjańskie straciło oddanego posłudze salezjańskiej współbrata, a środowisko patrologów i historyków w Polsce zdolnego i aktywnego badacza antyku chrześcijańskiego. Niech odpoczywa w pokoju.

SYMPOZJUM LITURGICZNE W ŁĄDZIE n. WARTĄ

SEMINARE

25 * 2008 * s. 11-21

KS. MANLIO SODI SDB

Università Pontificia Salesiana, Rzym

MARTYROLOGIUM ROMANUM. ZNACZENIE, WALOR I AKTUALNOŚĆ OSTATNIEJ POSOBOROWEJ KSIĘGI LITURGICZNEJ

*Dla prof. dr. hab. Adama Duraka SDB
Przyjaciela, Kolegi i Drogiego Współbrata:
Niech udział w królestwie błogostawionych
wynagrodzi mu pracę dla Kościoła
w służbie tego duchowego kultu,
który w pełni realizuje się w szczęśliwości niebieskiej!*

29 czerwca 2001 roku, w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła, Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów ogłosiła wydanie wzorcowe *Martyrologium Romanum*. Zatwierdzona przez Jana Pawła II editio typica oferowała Kościołowi i światu księgę liturgiczną, która uzupełniała reformę soborową; jest ona zgodna z założeniami Konstytucji o liturgii świętej, w której znajdziemy: „*passiones seu vitae Sanctorum fidei historicae reddantur*” (n. 92 c). W dekrete Kongregacji czytamy:

„Od czasów starożytnych Kościół celebrował paschalne zwycięstwo Chrystusa w Świętych Starego i Nowego Przymierza, wyznając z radością udział wiernych we wspólnocie Mistycznego Ciała Pana Jezusa Chrystusa, naszego Zbawcy.

Na przestrzeni wieków, Kościół na różne sposoby dbał, aby zachować pamięć o świętych i ich dziełach. Z tej przyczyny to samo *Martyrologium Romanum*, wydane po raz pierwszy w 1584 roku z woli papieża Grzegorza XIII, było wiele razy przeglądane, poprawiane, rozszerzane, aż do roku 1960 na polecenie kolejnych Biskupów Rzymu, którzy każdorazowo adaptowali je według wymogów Kalendarza liturgicznego i zgodności z prawdą historyczną. Należy zauwa-

żyć, że pochodziło ono od starożytnego *Martyrologium Romanum Hieronima* zredagowanego pod wpływem różnych kalendarzy: rzymskiego, afrykańskiego i syryjskiego – a następnie było stopniowo poszerzane o imiona świętych z innych regionów, ale niestety pojawiły się powtórzenia, chaos i inne błędy[...].

To wielkie i żmudne dzieło ciągnęło się poprzez wieki i wreszcie zostało ukończone w taki sposób, by można było wydać na początku trzeciego tysiąclecia i zaproponować wierzącym na każdy dzień imiona Świętych i przykłady z ich życia [...]”.

Trzy lata później, tego samego dnia ukazało się wydanie drugie wzorcowe (*editio typica altera*) zawierające wiele zmian i dodatków. Uzasadnienie tego drugiego wydania wyrażono w zatwierdzającym Dekrecie Kongregacji, który stwierdza:

„Z pokolenia na pokolenie miłosierdzie Boga Ojca Wszchemogącego, czyni owocnym na całym świecie słowo prawdy Ewangelii, aby wielkie dzieło zbawienia osiągnęło swoją pełnię w Chrystusie i aby wierzący mogli czcić zasługi wszystkich Świętych, aby rozdzielać przez coraz to większą liczbę orędowników, obfitość Bożych łask przez ludzi upragnionych. Uwielbiając we wszystkich Świętych Boga Jedyne, godnego podziwu i Jedyne Świętego, Kościół bezustannie rozpoznaje i ogłasza te cuda miłości Przenajświętszej Trójcy w kulcie świętych, którym Pan udzielał różnorodnych łask na ziemi i jedną chwalebłą nagrodę w niebie.

Znakomitym wyrazem czci i pobożności Ludu Bożego do świętych jest *Martyrologium* [...], którego wydanie oficjalne zostało przedstawione 29 czerwca 2001 roku. Obecnie, w krótkim odstępie czasu, mając na uwadze wskazania reformy liturgicznej i konkretne podpowiedzi osób zaangażowanych w dzieło tak ogromne i żmudne, okazało się stosowne dokonanie kilku poprawek, dla wzbogacenia i nadania większej przejrzystości tekstu.

Z tego powodu do wydania dołączono wiele Sług Bożych, których papież Jan Paweł II wyniósł do godności błogosławionych i świętych, aby mogli być od razu czczeni, z uwzględnieniem stosownych pochwał, w dniu ich „narodzin dla nieba”. Zostały też dokonane pewne zmiany, dotyczące świętych, których wspomnienie budziło pewne wątpliwości natury historycznej. Dokonano też pewnych mniej istotnych zmian oraz sprawdzono tekst pod względem łaciny i ortografii[...]”.

Oficjalne posoborowe wydanie *Martyrologium Romanum* jest bez wątpienia jednym z bardziej monumentalnych owoców, dojrzewających według wskazań Soboru Watykańskiego II, podobnie jak opublikowane przez papieża Grzegorza XIII w 1584 roku *editio princeps Martyrologium Romanum* (czytelnik może sprawdzić wydanie anastatyczne, które ukazało się 2005 roku w Wydawnictwie Watykańskim).

Charakter encyklopedyczny i całkowicie wyjątkowy tej książki liturgicznej – która w jeszcze większym wymiarze od innych tekstów zawiera elementy histo-

ryczno-dokumentalne – nakłada konieczność weryfikacji wynikającej z częstej aktualizacji i krytycznego badania jej zawartości. Jest to duże dzieło, w którym wzajemnie się przenikają elementy historyczne, hagiograficzne, liturgiczne, teologiczne, pastoralne i właśnie dlatego obecne *Martyrologium*, choć jest owocem 30 lat pracy, nadal wymaga uaktualniania, ponieważ celem Kościoła jest ukazanie aktualnego wzorca świętość.

1. ZŁOŻONY PROCES REDAKCYJNY

Odwołując się do twierdzenia bollandysty Hipolita Delehaye należy powiedzieć, że podobne dzieło „*non est labor unius diei nec ludu puerorum*”. Wysiłek wydawniczy i nowy układ *Martyrologium Romanum* posoborowego w rzeczywistości przeszedł przez wiele zabiegów, podążając od 1972 do 2001 (i 2004) drogą odnowy liturgii i pierwszeństwa przyznanego księgom bezpośrednio związanym z celebracją sakramentów.

Opóźnienie wydania (*Martyrologium*) jest wynikiem stylistycznej i kompozycyjnej różnorodności dzieła oraz sprawdzenia słuszności zaproponowanych rozwiązań. W ciągu tych wielu lat bardziej zajmowano się zarządzaniem tym imponującym projektem niż troską o jego jedność i systematyczność. Kryteria redakcyjne ustalono w formie definitywnej, gdy prace były już zaawansowane, odpowiadały one wskazaniom Vaticanum II w Konstytucji o liturgii nn. 23, 92, która mówi, że należy przyjąć metodę analizy historyczno-krytycznej zgodnej z podmiotem hagiograficznym i przywrócić porządek oraz wiarygodność kultowi świętych poprzez weryfikację, zwłaszcza w odniesieniu do najstarszych przypadków, za pomocą studium historycznego, pastoralnego i teologicznego.

Duszpasterską implikacją tego projektu miało być wykluczenie pewnych postaci, co było zabiegiem w takiej samej mierze bolesnym, jak i koniecznym. Rozumiane to było jako służba na rzecz prawdy, której Kościół czynił się gwarantem wobec Boga i świata. Ponadto, gdy kuratorzy dzieła zajmowali się *Commentarius in Martyrologium Romanum* bollandysty Hipolita Delehaye – które ze względu na nieskazitelny poziom naukowy autora i jego ogromną erudycję na polu hagiograficznym prezentowało się jako repetytorium absolutnie nieodzowne w fazie ponownego opracowania tekstu – liczba zmian okazała się tak wielka, że spowodowała konieczność dokonywania metodą małych kroków skomplikowanych operacji usuwania fragmentów tekstu, ponownego określenia grup starożytnych męczenników i zmiany daty wspomnienia wielu świętych, którzy są przysłowiowymi „perłami” obecnego wydania *Martyrologium Romanum*.

2. KU ROZBUDZENIU KULTU ŚWIĘTYCH

Typologia i brak krytycznego odniesienia w starożytnych martyrologiach nie podważały w żaden sposób wewnętrznej jakości księgi liturgicznej i jej roli „ar-

chiwum” pamięci o świętych w życiu Kościoła. W odpowiedzi na taką jej pierwszorzędną funkcję, która czyni *Martyrologium* czymś więcej niż tylko czysto erudycyjnym katalogiem, już starożytni redaktorzy zatroszczyli się o wypełnienie tekstu postaciami świętych z każdego stanu, pochodzenia i epoki, co uczyniło to dzieło rodzajem „historii Kościoła w wymiarze świętości”. Tekst eulogii wspomina bowiem tych, którzy dzień po dniu, w konkretnym czasie cierpieli i poprzez życie przepełnione solidarnością z Chrystusem zostali z nim wyniesieni do chwały. W taki sposób, poprzez subtelne odwołania do ich wielorakiego doświadczenia życiowego – przedstawionego w *Martyrologium* – wspólnota chrześcijańska mogła doświadczyć cudownych dzieł, które łaska Chrystusa dokonała i objawiła w życiu świętych.

Prawdziwy sens liturgicznej lektury *Martyrologium* i szczególnej troski, ukazanej w nowej edycji tekstu, zawiera się w chęci zaoferowania wiernym – w klimacie uniwersalnym – wzorów naśladowania Chrystusa, w harmonii z silnym impulsem nadanym rewaloryzacji świętości podczas pontyfikatu Jana Pawła II. Promocja świętości ze strony Kościoła spotyka się w pełni z takim pragnieniem współczesnego człowieka, który pragnie pogłębić źródła własnego życia chrześcijańskiego dzięki różnorodnym przykładom oferowanym przez wzorce cnót chrześcijańskich.

W *Martyrologium Romanum* przeplatają się ponadto złożone interesy. Z uwagą najwyborniejszego naukowca erudyty – który posługuje się metodą analizy historyczno-krytycznej podmiotu hagiograficznego – łączy się niewątpliwie uwaga liturgisty, który dostrzega spełnione w tym projekcie pewne ważne przesłanki reformy soborowej, związane z wymogiem odnowienia kultu świętych w jego najczystszej formie, aby dać w ten sposób wiernym prawdziwe i „odpowiednie przykłady do naśladowania”. Z upodobaniami naukowymi i archeologicznymi filologa lub hagiografa, które są pobudzane przez poszukiwania lingwistyczne lub sięganie do źródeł, łączy się wrażliwość duszpasterska, która proponuje – poprzez katechezę, głoszenie kazań i publikacje na polu pozaliturgicznym – idealną drogę duchową, która odpowiada – poprzez wzorzec konkretnego życia świętych – intymnemu zwróceniu się współczesnego człowieka w stronę Boga.

3. ZNACZENIE „EKUMENICZNE”

W swojej całości *Martyrologium Romanum* zarysowuje poprzez różnorodność świętych – uniwersalny obraz Kościoła, który przekracza przestrzenie fizyczne, czasy i różnice kulturowe, by w pełni odpowiedzieć na ducha umiędzynarodowienia i ekumeniczności świętości w Kościele.

Eulogie umożliwiają zrozumienie autentycznej „geografii świętości”; i ukazują oddech ekumeniczny, który w imię Chrystusa obejmuje narody, rzeczywistości i doświadczenia całego świata, przekraczając bariery polityczne, ideologiczne,

kulturowe i wyznaniowe, aby spotkać i zaproponować doświadczenie wiary: od męczeństwa po kontemplację ascetyczną i mistyczną, od wymiaru misyjnego po przykład czynnej miłości, dotykając bez różnic kontynenty, ludy, mężczyzn, kobiety, kapłanów, zakonników, świeckich, osobistości kultury, wolnych zawodów i zwykłych wiernych.

4. OTWARTE PERSPEKTYWY

Jeżeli kościelna propozycja *Martyrologium Romanum* pozostanie powierzona wiernym o różnej wrażliwości, z jaką poszczególne wierny będzie w stanie pojąć misterium świętości w świecie – jako odbicie solidarności człowieka z Chrystusem – to pozostaną otwarte pewne kwestie związane ze specyfiką księgi liturgicznej jako takiej i z jej odbiciami w licznych przestrzeniach. Spróbujmy dla przykładu wskazać pewne z nich.

4.1. Wymiar uniwersalny

Jako nierozwiązana jawi się jeszcze kwestia jaka i jak szeroka winna być efektywna zawartość tekstu o wymiarze zdecydowanie uniwersalnym: *album sanctorum*, kompletny zbiór, zwłaszcza w relacji do postaci z odległej starożytności, z każdego pojedynczego kultu, nawet najmniejszego rozpowszechnionego w ekumenii katolickiej, ale jako takiej do poddania egzaminowi historycznemu i dokumentacyjnemu zanim będzie włączony do tekstu *Martyrologium* – czy wyboru tego, co dla różnych racji okaże się efektywnie możliwe do zaproponowania na polu uniwersalnym?

Odpowiedź może być jedynie dialogiczna. Chodzi więc o wzięcie do ręki obecnego *Martyrologium*, przyjęcie jego wyborów, waloryzację jego zawartości, by zobaczyć na własne oczy – przeglądając różne postacie – „symboliczny” wyraz drogi Słowa ewangelicznego, które obejmuje wszystkich, bez granic kultury, geografii, historii, wyborów życia.

4.2. Zastosowanie praktyczne

Księga liturgiczna nie jest przeznaczona do ustawiania jej na półce w bibliotece, ale ma być „instrumentem” zarówno dla celebracji liturgicznej, jak i dla życia. W całej swej długiej historii *Martyrologium* było używane w różnych celebracjach w zależności od rodzaju wspólnoty. Jak mogłoby zostać użyte wydanie w języku narodowym, aby karty świętości zabłyły w jak najwspanialszy sposób wielobarwnością swych płaszczyzn?

We wstępie do *Martyrologium* znajdziemy odpowiedź na to wymowne i naglące zagadnienie. Jest nim zbliżenie znaczenia teologiczno-liturgicznego *Marty-*

rologium, które jest decydującym momentem dla jego uważnej waloryzacji w kontekście celebracji, które mogą okazać się jeszcze bardziej zróżnicowane.

4.3. Adaptacja czy rozszerzenie?

Obecny tekst oferuje wybór wspomnień o świętych z różnych Kościołów. Powrót do korzystania z *Martyrologium* stworzy okazję do ponownego odkrycia tych „wspomnień” w mniejszym lub większym zakresie – w zgodzie z rozwojem ewangelizacji i historii każdego Kościoła lokalnego – inkulturacji Ewangelii według świadectwa tych, którzy żyli w pełni łączności z Chrystusem, czasem aż do męczeństwa.

Stanie się to więcej niż zwykłą adaptacją, będzie prawdziwym poszerzeniem (aktualizacją), prowadzącą do lepszego zrozumienia konkretnego wspomnienia świętego, który jest bogactwem Kościoła lokalnego. W tym sensie ukazuje się nam wyraźnie, że stajemy przed księgą w ciągłym rozwoju. Zachodzi tu pewien związek z wykorzystaniem *Martyrologium* w Rodzinach zakonnych.

4.4. Relacja do Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii

Jedną z ksiąg liturgicznych, która ukazuje szczególną relację z Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii (Dekret Kongregacji Kultu Bożego i dyscypliny Sakramentów datowany jest na 17 grudnia 2001 roku) jest właśnie *Martyrologium*. Rozdział poświęcony formom pobożności ludowej, który dotyczący kultu Świętych i Błogosławionych znajduje w *Martyrologium* nie tylko najwymowniejsze odbicie (echo), ale także okazję do rozwoju, może niekiedy nieprzewidywanego, najpierw pobożności konkretnego wierzącego, następnie aktualizacji wiary ewangelicznej w poszczególnych kulturach poprzez świętość wierzących.

Po tej linii wypływa na nowo zarówno rola sanktuarium, jak i wybór tytułu dla kościoła, Patrona dla wspólnoty, również kult relikwii, a nade wszystko sens wspomnienia świętych podczas celebracji Misterium Chrystusa.

4.5. Synergia z Mszą, Lekcjonarzem i Liturgią Godzin

Uwzględnienie tego stopniowego wzrostu i rozwoju pobożności ludowej doprowadza nas do celebracji Misterium Zbawienia. W niej Kościół czci Świętych i Męczenników, bo właśnie w nich wierny znajduje odbicie świętości ewangelicznej i ten konkretny przykład motywuje go do naśladowania, zawsze eksponując *imitatio Christi*.

Przeglądanie zawartości Mszału, Lekcjonarza i Liturgii Godzin w układzie roku liturgicznego w konsekwencji pociąga za sobą dowartościowanie *Martyro-*

logium. W taki sposób uważna animacja duszpasterska przysparza okazji do wzrostu i rozwoju duchowości i mistyki chrześcijańskiej.

4.6. Internet: miejsce dla *Martyrologium* wirtualnego?

Z dnia na dzień liczba podróżujących po stronach internetowych rośnie w ogromnym tempie. Między niezliczonymi stronami internetowymi, te poświęcone świętym wcale nie należą do najrzadziej odwiedzanych. Wprost przeciwnie! Dowiedziałem się o jednej stronie, poświęconej św. Antoniemu, na której „cyberwierzący” proszą o łaski za pomocą poczty e-mail! Wychowawca musi także wziąć pod uwagę takie perspektywy. Jeśli z jednej strony przyjmujemy obowiązek zaoferowania odpowiedniego i pełnego szacunku miejsca w sieci dla takich treści, to jednocześnie musimy pamiętać o konieczności uczenia rozróżniania między rzeczywistością wirtualną, a rzeczywistością realną, która się aktualizuje w sposób szczególny w Eucharystii!

Z tego powodu, jeśli można twierdzić, że internet dziś oferuje to co martyrologia robiły od wieków, trzeba zadać pytanie: jakie lekcje wychowawca może zaczerpnąć z internetu, jakie informacje może zaoferować wychowawca, aby internet formował zgodnie z duchem (*mens*), który przyświecał podstawowemu zamysłowi, dla którego powstały martyrologia?

4.7. Jaka eklezjologia począwszy od „*communio sanctorum*”?

Wątpliwość budzi stawianie akcentu na zawartość spuścizny wiary, która czasami staje się drugorzędną rzeczywistością, jawi się jako zanikająca, a więc niepotrzebna. Codzienne przypominanie – uporczywe, złożone, ciągłe – panoramy świętości zaoferowanej przez *Martyrologium* staje się okazją, jeśli jest właściwie docenione, do odtworzenia owego *mens*, który wydaje się zanikać, słabnąć w stosunku do wiary i przede wszystkim do życia „wspólnoty świętych”.

Jest to zatem obraz, a przede wszystkim rzeczywistość Kościoła, bardziej kompletna, która może ukazać się dzięki odpowiedniemu docenieniu i inteligentnemu duszpasterstwu wspomnienia Świętych i Męczenników. Ikonografia, przede wszystkim mozaiki, które są obecne w kościołach klasycznych, aby przedstawić teorie o świętych i męczennikach, nie robią nic innego, jak tylko ukazują na sposób plastyczny rzeczywistość wiary związanej z *communio sanctorum*.

4.8. Czy rozpoczyna się nowy rozdział ikonografii?

Ikonografia chrześcijańska jest bardzo bogata. Wyśiłek, który został podjęty także na poziomie inwentaryzacji dóbr kultury – myślę o tym wszystkim, co dzieje się w różnych krajach na poziomie fundacji i refundacji muzeów diecezjalnych,

relacji z cywilnymi instytucjami do spraw dóbr kultury – pozwala na zdanie sobie sprawy z dziedzictwa, którego obszerność ukazuje się stopniowo poprzez wymowne dzieła, które spisują i ilustrują historię. To wszystko jest tylko pewnym świadectwem, które ofiaruje nam historia! Natomiast teraźniejszość, ze swoimi nowymi formami pobożności, wyłaniająca nowe wzorce... jakie karty ikonograficzne pozwoli nam dostrzegać? Jak będą wyrażane wzorce świętości właściwe danej kulturze i jak będą adoptowane do innej kultury?

Nie jest nam dane w obecnej chwili wyobrazić sobie konsekwencje, jakie ta karta męczeństwa zapisana w XX wieku – wielkim wieku Kościoła Męczenników! – zapisze w znakach sztuki, w strukturach kościelnych, które powstają na świecie. Odpowiedzialność tych, którzy mają wpływ na budowanie kościołów jest duża; budynek sakralny powinien stać się na nowo „otwartą księgą”, czytana z łatwością, niezależnie od poziomu i perspektywy kulturalnej.

4.9. Od Martyrologii ekumenicznej dalszy krok do jedności Kościoła

Jest w znaku krwi, krwi Chrystusa, którą się celebruje podczas Eucharystii w czasie Kościoła; i jest tym znakiem, który – łącząc treść celebracji zawartej w swojej figurze podczas Paschy Starego Testamentu z jej aktualizacją w Chrystusie i Ofierze Krzyża – pozwala nam dostrzec ten istotny związek z krwią męczenników każdego czasu, którzy dla Chrystusa nie zawahali się poświęcić własnego życia. W tej perspektywie rodzi się pytanie: Jakie wartości może mieć *Martyrologium* „ekumeniczne” na drodze do jedności Kościoła?

W jakim wymiarze męczeństwo przyjęte świadomie (aby zaświadczyć o Chrystusie) pozwala zrozumieć drogę Kościoła do Jedności? Ta „krew wylana” nie jest już znakiem jedności na tyle głębokim, by pozwolić konstatować źródłową wspólnotę ze wszystkimi wierzącymi w Chrystusa?

4.10. Przykłady jako odpowiedź na potrzebę „wzorca”

Dorastające dzieci, młodzież, dorośli i osoby starsze... wszyscy potrzebują wzorców odniesienia; i kiedy takich brakuje szukają dla siebie nawet wzorców wirtualnych! Życie i manifestowanie własnej wiary jest zawsze uwarunkowane wpływem owych wzorców, ich roli, siły przekonywania i przykładu. Przez długi czas kazania wykorzystywały „kwiatki” – przykłady świętości i łaski – które oferowały odwołania wymowne i przekonywujące, silniejsze od słów. Propozycja powrotu do przedstawiania świętych jako wzorców, w sposób szczególny za pomocą kazań – bez wyłączenia homilii – tworzy przestrzeń pedagogiczną, cenną w porządku budowania na Chrystusie oraz drogi do przeobóstwienia.

Także i w tym miejscu należy odzyskać w formacji wychowawców do wiary aspekt poznania życia i charyzmatu Świętych, aby wychowawcy poprzez wzór

świętych znajdowali elementy jak najbardziej wartościowe i typowe propozycje przykładowe.

5. CZY GROZI NAM JAKIEŚ RYZYKO?

Ta wątpliwość odkrywa przed nami problem, który wiąże się wprost z celebracją, a w sposób szczególny z Kalendarzem liturgicznym. Jak w każdej rzeczywistości nadmierny zachwyt nad jednym aspektem może prowadzić do niebezpiecznych sytuacji. W sposób szczególny niebezpiecznym może się okazać zbyt nieprzeładowanie Kalendarza liturgicznego.

Reforma Kalendarza została przeprowadzona według cennych kryteriów; jeśli się o nich zapomni *Sanctorale* może na nowo nadmiernie się rozwinąć w stosunku do *Temporale*, jak to już kilka razy zdarzyło się w historii. Czy oczekując na następną reformę liturgiczną musimy kontynuować przeładowanie Kalendarza?

Faktycznemu zagrożeniu przeładowania kalendarza należy przeciwstawić troskę o to, aby w centrum umieszczać sprawowanie misterium Chrystusa, według rytmu paschalnego roku liturgicznego. Jeśli wychowawca lub katecheta, a przede wszystkim przewodniczący zgromadzenia liturgicznego, nie pamięta, że centrum stanowi Chrystus, ze swoim misterium zbawienia, wspomnienie świętego stanie się odwołaniem do dewocyjności, ale nie celebracją wspomnienia, z którego bije prawdziwe źródło każdej świętości.

Należy pamiętać, że istnieje pewne ryzyko i na wychowawcy spoczywa obowiązek pokonania go poprzez właściwą wizję teologii celebracji.

6. OD „WSPOMNIENIA ŚWIĘTEGO” DO ŻYCIA DUCHOWEGO I MISTYCZNEGO

Z ogłoszeniem *Martyrologium* zakończyła się pierwszą część reformy liturgicznej zapoczątkowanej na Soborze Watykańskim II, polegająca na odnowie wszystkich ksiąg liturgicznych. Pozostaje teraz kontynuować tę reformę poprzez głębsze zaangażowanie w odpowiednie dowartościowanie także tego „narzędzia”, którym jest *Martyrologium Romanum* w perspektywie drogi formacyjnej i edukacyjnej wspólnoty wiary.

Jeśli z pewnych względów *Martyrologium*, mimo sukcesu związanego z pewną *novitas*, pozostanie księgą dla *élites* – w wypadku, gdy nie znajdą się wychowawcy wiary rozumiejący rolę, którą ta księga liturgiczna może faktycznie spełnić na zwykłej drodze formacji i celebracji wspólnoty – to z innych względów *Martyrologium* posiada w *Lectionarium*, w *Missale* i w *Liturgia Horarum* kompletność z silną wartością wychowawczą.

Każdy dzień roku liturgicznego znajduje w tych „narzędziach” strony bardzo często unikatowe, które przyczyniają się do ogłaszania, do celebracji i modlitwy

misterium Boskiego projektu historii zbawienia, który nieustannie ukazuje się i aktualizuje na ciągle nowe sposoby, na znak tej wiecznej nowości, którą Duch Święty aktualizuje w każdym, kto pozwala się w to zaangażować.

Na tym horyzoncie wiary i życia jawi się rola Męczenników, jak śpiewamy w poświęconej im prefacji mszalnej:

«Ty w męczeństwie świętego N ukazałeś cuda swojej łaski,
On bowiem naśladowując Chrystusa przelał krew ku Twojej chwale
Ty sprawiasz, że moc w słabości się doskonali i umacniasz
słabych ludzi do złożenia świadectwa wierze....»

Męczennikom jak echo odpowiadają Świeci, którym Mszał poświęca cztery prefacje wspólne – dwie o świętych zatytułowane: *Chwała Świętych; Przykład i wstawiennictwo świętych*; jedną o Pasterzach zatytułowaną: *Obecność świętych Pasterzy w Kościele*; jedną o świętych dziewicach i zakonnikach pod tytułem: *Znaczenie życia poświęconego Bogu* – w nich razem (aby nasze spojrzenie było pełne powinno objąć cały Mszał) te teksty są proklamacją cudów „chwały” i miłosierdzia” Boga, ale także przykładem „pomocy” i „węzłem miłości braterskiej”. Na tych elementach wierzący może toczyć „zwycięski bój z wrogami zbawienia, aby osiągnąć razem ze świętymi niewiednący wieniec chwały” (*1 prefacja o Świętych*).

Z ich „wyznania wiary” i z „mocy stwórczej Ducha Świętego”, z której wypływa płodność Kościoła – podczas gdy Ojciec daje swoim dzieciom „pewny dowód swojej miłości” jest to przykłady zjednoczona we wstawiennictwie. Tworzą oni podporę „na drodze życia, aby się wypełniło [...] misterium zbawienia” (*2 prefacja o świętych*).

Na tej drodze Kościół ogłasza jeszcze tak zawartość tego, co celebry, jak i podwójny sens z nim ściśle powiązany. Ukazuje to prefacja o świętych dziewicach i zakonnikach:

„W Świętych, którzy oddali się Chrystusowi ze względu na Królestwo niebieskie, wychwalamy Twoją cudowną opatrzność. Ty powołujesz wybranych ludzi do pierwotnej świętości i pozwalasz im kosztować darów, których nam udzielił w przyszłym świecie”.

Od *Martyrologium* do Mszału i odpowiednich Lekcjonarzy poprzez Liturgię Godzin dochodzimy do stopniowej świadomości bogactwa „narzędzi”, które dzisiaj wspólnota ma do dyspozycji, aby celebrować w prawdzie wiarę w Trójcę Przenajświętszą.

Znajomość treści i jej potencjalnych możliwości zawartych w odnowionym *Martyrologium* stanie się najwymowniejszą odpowiedzią na to, co czytamy w n. 104 *Sacrosanctum Concilium*:

„W dniu ich narodzin dla nieba Kościół głosi misterium paschalne w świętych, którzy z Chrystusem współcierpieli i zostali z nim współuwielbieni, przed-

stawia ich wiernym jako przykład, pociągający wszystkich przez Chrystusa do Ojca, a przez ich zasługi wyjednywa Boże dobrodziejstwa”.

Od „wspomnienia” – wspomnienia, które jest owocem „*memoriale*” i do niego prowadzi – otwiera się horyzont na duchowość i mistykę. 365 dni, z których składa się *Martyrologium*, można przyjąć jako kolejne rozdziały „podręcznika” – idealne jeśli nawet nadmiernie rzeczywiste – duchowości i mistyki, których liczne nachylenia i odcienie nie są niczym innym jak tylko odbiciem tego jedyne­go misterium, które w Bogu ma swój początek i swoje wypełnienie.

„Drogi prowadzące do świętości są różnorodne i odpowiednie dla powołania każdego” pisał Jan Paweł II w *Novo Millennio ineunte* (n. 31). Dlatego „już czas zaproponować wszystkim z przekonaniem tę ‘wysoką miarę’ życia chrześcijańskiego”, mając na uwadze, że drogi świętości są osobiste i wymagają prawdziwej i własnej pedagogiki świętości, która będzie zdolna dostosować się do rytmu poszczególnej osoby, co można podziwiać także w *Martyrologium*. W nim błyszczą osoby, które były „zdolne żyć miłością” według ekspresji wyrażonej przez Benedykta XVI w encyklice *Deus Caritas est* (n. 42) – i dlatego błyszczą jako „źródła wody żywej pośród spragnionego świata.”

tum. ks. Zbigniew Adamiak SDB

DIE BEDEUTUNG, BEDEUTSAMKEIT UND AKTUALITÄT DES LETZTEN BUCHES DER LITURGIE DER ZEIT DES II. VATIKANISCHEN KONZILS

Zusammenfassung

Die volle Verständnis des letzten Buches der liturgischen Reform des II. Vatikanischen Konzils *Martyriologium Romanum*, erfordert die Erkenntnis des Redaktionsprozesses, der zu der jetzigen Form des Buches geführt hat. Es war eine sehr intensive Arbeit, die sich zum Ziel, die Erneuerung der Bewusstheit über die vielen verschiedenen Arten von Heiligkeit in der Kirche, genommen hat. Es wird gezeigt, dass die Kirche seit Jahrhunderten über die Heiligkeit der Kirche wie auch ihr Mitglieder belehrt.

Nota o Autorze: **Ks. PROF. MANLIO SODI SDB** – członek „Pontificia Academia Theologica” i „Pontificia Academia Mariana Internationalis”; konsultor Biura Papieskich celebracji liturgicznych, profesor liturgiki i homiletyki, emerytowany dziekan wydziału teologicznego „Università Pontificia Salesiana” w Rzymie, dyrektor „Rivista Liturgica”, autor wielu publikacji z zakresu liturgiki, a także redaktor naczelny serii wydawniczych „Monumenta Studia Instrumenta Liturgica” i „Monumenta Liturgica Piana” oraz Słownika homiletycznego.

Słowa kluczowe: *Martyrologium Romanum*, księga liturgiczna, kult świętych, życie duchowe, liturgia

KS. JERZY STEFAŃSKI

REDAKCJA POSOBOROWEGO *MARTYROLOGIUM ROMANUM* Z 2001 ROKU

1. PRACE NAD REDAKCJĄ *MARTYROLOGIUM*

Po uchwaleniu Konstytucji Liturgicznej (1963. 12. 04) przez Sobór Watykański II, na początku 1964 roku papież Paweł VI powołał specjalną Radę (*Consilium*) do wykonania postanowień i postulatów zawartych w powyżej wymienionej Konstytucji Liturgicznej. Jedną z pierwszych i zasadniczych decyzji *Consilium* było powołanie 39 Grup Studyjnych (*Coetus a studiis*), które miały przygotować nowe redakcje zreformowanych ksiąg liturgicznych. Każda Grupa Studyjna składała się od 5 do 7 konsultorów, z których jeden pełnił funkcję przewodniczącego (*relator*), a inny – sekretarza. Za nową redakcją księgi MrR¹ (*De martyrologio*) odpowiedzialna była Grupa Studyjna nr 24. Od samego jednak początku władze *Consilium*, mając na uwadze rewizję podstawowych ksiąg liturgicznych (Mszał, Rytuał, Pontyfikał), odłożyły problem MrR na późniejsze lata.

Po roku 1970 opracowano pierwsze kryteria redakcyjne na temat kierunku prac nad przyszłym MrR. Postanowiono najpierw przygotować, zgodnie z kryterium nauk historycznych, podstawowy zestaw świętych i błogosławionych oficjalnie czczonych w całym Kościele. Miało to ułatwić prace nad generalnym kalendarzem dla Kościoła powszechnego. Każdemu ze świętych czy błogosławionych w tym pierwszym, roboczym *repertorium*, ma towarzyszyć krótkie *elogium* (czyli „pochwała” obejmująca i streszczająca charakterystyczny rys życia i świętości danej osoby). Szereg bowiem przedtrydenckich ksiąg MrR umieszczało przy imionach świętych owe syntetyczne „historie” z życia danej osoby, stąd zwykło nazywać się owe księgi „martyrologiami historycznymi”. Owe pierwsze propozycje redakcyjne postulowały, aby *elogium* w nowym MrR nie było ani zwięzłą biografią, ani informacją natury bibliograficznej, ani też historią kultu danego świętego czy błogosławionego. Owszem, wszystkie powyżej wymienione elementy muszą być na etapie redakcyjnym zaprezentowane, lecz na osobnej, spe-

¹ *Martyrologium Romanum*

cialnej kartce. Redaktorom MrR posłuży to dla potwierdzenia autentyczności i wiarygodności źródeł na temat danej osoby. Na tych specjalnych, uzupełniających, kartkach (tzw. *les fiches bleues*) należy umieścić także datę dekretu kanonicznego lub beatyfikacyjnego. W wypadku braku takiego papieskiego dokumentu, trzeba wskazać na inne świadectwa historyczne potwierdzające zaistnienie autoryzowanego przez władzę duchowną odpowiedniego kultu.

Elogium jest wystarczające, zdaniem redaktorów, jeśli poza wymienieniem imienia, miejsca życia i śmierci, podkreśli się wyjątkowy charyzmat danej osoby. Taka „pochwała” świętości (*elogium*) nie powinna przekraczać 4-5 linijek druku. Jedynym wyjątkiem mogłyby być elogia dotyczące grup starożytnych męczenników, ze względu na to, że prezentują one niedościgłe świadectwo życia pierwotnego Kościoła. Elogia nie powinny odpierać zarzutów zawartych w legendach ani dyskutować na temat rzekomych czy kontrowersyjnych faktów powtarzanych w biografii niektórych świętych. Świętych należy prezentować w formie pozytywnej, wolnej od dyskusyjnych opinii. Jeśli jednak nie będzie można pominąć sławnego wydarzenia, choćby nawet kontrowersyjnego, wobec faktu braku naukowych źródeł obalających to „wydarzenie”, należy opatrzyć je zastrzeżeniem *ut fertur*, względnie oprzeć się na cytacji starożytnego autora. W zasadzie nie ma przeciwwskazań, aby przejmować niektóre elogia z wczesnośredniowiecznych ksiąg *Martyrologium*, jednakże z przyczyn ściśle naukowych zachodzi to raczej rzadko. Owe najwcześniejsze elogia są prawie zawsze zbyt długie, zawierają często banalne informacje i nie są wolne od błędów natury historycznej.

Sumarycznie, w kwestiach elogiów, redaktorzy przypominali, że muszą one zawierać zawsze szereg elementów stałych, które pozwolą na ich ujednoczoną formę w przyszłym MrR. Chodzi tu o imię, miejsce życia, tytuł oraz czas życia (*nomen, locus, titulus, tempus*). Odnośnie do tytułu świętego obowiązują normy podane w *Calendarium Romanum* z roku 1969 (cap. II – *Commentarius, Proprium de Sanctis*, n. 3, pp. 82-83). Te powyższe wskazania były konieczne ze względu na to, że eksperci (*periti*) mieli pochodzić z różnych stron świata.

Przy rewizji starożytnych katalogów świętych należy przedsięwziąć szczególną ostrożność i obiektywność. Owe katalogi są niekiedy prywatnego i autorskiego pochodzenia. Samo zaś występowanie nazwiska określonego świętego w takim lokalnym wykazie nie jest jeszcze wystarczającym świadectwem uprawionego kultu. W wątpliwych przypadkach należy poszukiwać także innych, naukowo rzetelnych świadectw. Wiadomo jednak, że nie będzie to zawsze łatwe lub wręcz możliwe. Kongregacja Kultu Bożego proponuje zatem, aby w początkowym etapie redakcyjnym przygotować na każdy dzień podwójny zestaw świętych. Pierwszy z nich zawierałby imiona tych świętych, do których nie zgłasza się żadnych wątpliwości, drugi natomiast obejmowałby zestaw osób, co do których tytuł świętości względnie pragmatyka kultu domaga się jeszcze dodatkowych uzupełnień i dokumentacji. Kongregacja Kultu Bożego zachęca tutaj autorytety naukowe całego świata do szczerego i otwartego przedstawiania swych opinii

w prezentowanej materii. Owi „biegli” (*periti*) powinni uwzględniać świętych czczonych we własnym regionie, ale także tych, którzy z określonych racji nie zostali umieszczeni w regionalnych katalogach, a z pewnością na taki zaszczyt zasłużyli.

Równocześnie zaproponowano „biegłym”, aby na kartkach przysyłanych na adres Kongregacji, umieszczano podwójny zestaw wiadomości dotyczących poszczególnych świętych czy błogosławionych. Pierwszy z nich zawierałby dane biograficzne, czyli kolejno: imię, miejsce śmierci lub aktualnego grobu, dokładne lata, względnie wiek życia, opis męki lub życia. Przy tym ostatnim punkcie należy podać bibliograficzne dane potwierdzające istniejące już opracowanie życiorysu określonej osoby znajdujące się w naukowo poważnym repertorium łacińskim i greckim, względnie Kościoła Wschodniego. Powyższą dokumentację życia osoby świętego można uzupełnić dodatkowymi danymi opierającymi się na historycznych kronikach, urzędowych katalogach czy innych naukowych źródłach.

Drugi zestaw informacji, jaki mieli dostarczyć biegli (*periti*), związany był z problematyką kultu określonego świętego. Najpierw należało zaprezentować źródła i dokumenty liturgiczne, które potwierdzają istnienie kultu danego świętego np. poprzez kalendarz Kościoła lokalnego, formularz mszalny (w danym sakramentarzu czy Mszale), oficjum brewiarzowe, czy inny dokument kościelny. Należy dołączyć również zestaw kościołów dedykowanych danemu świętemu, ewentualnie obrazy i posągi potwierdzające ten kult. Użyteczne będą również wszelkie dokumenty o znaczeniu historycznym, a także literackim, które mają związek z problematyką kultu opisywanego świętego. Niezbędne będzie zawsze wykazanie wszystkich dokumentów autorytetów kościelnych ogłaszających, potwierdzających czy porządkujących kult omawianego świętego. Chodzi tu o dekrety papieskie, Kongregacji watykańskich, biskupa miejsca, itd.

Na wstępnym etapie prac nad nowym MrR, Kongregacja nie zamierzała wprowadzać żadnych limitów ilościowych odnośnie do świętych, których dokumentacja, pomimo naukowego wysiłku pozostaje niewystarczająca np. ze względu na to, że ich kult przez wieki wygasł czy osłabił się, względnie był początkowo ograniczony do bardzo małego kręgu terytorialnego lub cała dokumentacja opierała się wyłącznie na objawach kultu (a nie na źródłach historycznych odnoszących się do biografii świętego). Taka sama „liberalna” początkowa opcja miała dotyczyć także świętych Kościołów Wschodnich, którzy żyli po roku 1054. Ostatnią decyzję włączenia tej kategorii świętych do przyszłego MrR należy podjąć w dalszej perspektywie, uwzględniając także niełatwe aspekty ekumeniczne w tej materii.

W wyniku tych pierwszych wskazań i norm, w dniu 20 sierpnia 1971 został wydany (techniką powielaczową) pierwszy, roboczy projekt *Martyrologium Romanum*. Na 170 stronach umieszczono zestaw 3497 świętych i błogosławionych. Każde imię z tego katalogu opatrzone notą zawierającą dane chronologiczne, hi-

storyczne i geograficzne. Obok alfabetycznego indeksu propozycji nowego zestawu świętych i błogosławionych, umieszczono indeks z poprzedniego oficjalnego *Martyrologium Romanum*, w celu łatwiejszego uchwycenia imion nie przewidzianych do katalogu nowego MrR.

W roku 1972 decyzją ówczesnego sekretarza Kongregacji Kultu Bożego, abpa A. Bugnini'ego, powołano bardziej zorganizowaną grupę studyjną dla przyspieszenia prac nad rewizją MrR. Na relatora, czyli przewodniczącego grupy, został wyznaczony Jacques Dubois OSB, znany autorytet w problematyce hagiograficznej. Kongregacja miała wówczas nadzieję, że będzie można więcej uwagi poświęcić przyszłej księdze MrR, gdyż zostały już ukończone najbardziej pracochłonne kwestie związane z redakcją nowego Mszału Rzymskiego, jak też ksiąg Liturgii Godzin, a prace nad rewizją szeregu nowych obrzędów sakramentalnych były w znacznym stopniu zaawansowane, choć jeszcze nie ukończone.

W międzyczasie wystąpiły jednak pewne trudności i spowolnienia w rytmie prac Kongregacji (np. kontrowersje związane z nowym obrzędem sakramentu pojednania, wiele krytycznych opinii atakujących styl i merytoryczne aspekty pracy Kongregacji Kultu Bożego, a zwłaszcza usunięcie abp. A. Bugnini'ego ze stanowiska sekretarza Kongregacji Kultu Bożego i połączenie tejże z Kongregacją Dyscypliny Sakramentów 11 lipca 1975). Wszystkie te problemy sprawiły, że redakcyjne prace nad MrR zostały zamrożone na wiele lat.

Okres poważniejszych i przyspieszonych prac nad nowym MrR związany jest z powołaniem nowego zespołu fachowców z dziedziny hagiografii pod redakcją wielkiego autorytetu w tej dziedzinie, Jacques'a Dubois'a OSB. Pierwszym zadaniem nowego zespołu, podjętym na organizacyjnym spotkaniu (15-20 IV 1985), było uporządkowanie dotychczasowego materiału znajdującego się w Archiwum Kongregacji. Chodziło tutaj przede wszystkim o skatalogowanie wszystkich elogiów nadesłanych przez różnych ekspertów i ocenę ich przydatności i możliwości wykorzystania w przyszłym MrR. Po wstępnych pracach ustalono, że w formie dojrzałej i kompletnej jest zaledwie 1658 elogiów, co stanowiło 44% fiszek znajdujących się w Archiwum Kongregacji. Po ustaleniu wstępnego, roboczego projektu „katalogu bazowego” (*elenco base*), który obejmował ponad 5000 imion świętych i błogosławionych, zaaprobowane elogia stanowiły zaledwie 1/3 przewidywanych imion przyszłego MrR.

Ustalono wówczas *modus procedenti* prac redakcyjnych na najbliższe miesiące. Oto pięć głównych założeń redakcyjnych:

a) wszystkie nadchodzące od ekspertów elogia poddać możliwie szybkiej analizie i ewentualnym uzupełnieniom, aby nie dopuścić do nawarstwienia się zaległości;

b) przygotować szereg uzupełniających katalogów, które ułatwią wielowymiarową orientację na temat posiadanego i nadsyłanego materiału do przyszłego MrR. Chodzi tu o sześć różnorodnych zestawień – katalogów. Oto one:

1 – indeks alfabetyczny wszystkich imion świętych i błogosławionych, aby uniknąć ewentualnych powtórzeń imion tych samych osób. Należy pamiętać, że niektórzy z nich występują nie tylko z imionami chrzcielnymi, ale także przejętymi z tradycji zakonnej, ze zwyczajów rodzinnych, a także lokalnych;

2 – katalog wg kolejnych dni i miesięcy roku. Odpowiada on dotychczasowemu tradycyjnemu uszeregowaniu imion świętych i błogosławionych. Byłoby pożądane, aby w tym katalogu zostały umieszczone wszystkie imiona, które kiedykolwiek znalazły się w jakimkolwiek znanym historycznym *Martyrologium*. Pomoże to w procesie późniejszej rewizji, a nawet selekcji. Imiona należy zestawić w porządku chronologicznym, z wyjątkiem imion świętych, którzy znajdują się już w posoborowym generalnym Kalendarzu Rzymskim. Te osoby należy umieścić na początku każdego dnia. Ten „roboczy” katalog ukaze równocześnie, że na niektóre dni roku przypada nieproporcjonalnie duża ilość wspomnień świętych i błogosławionych. Wprowadzenie w przyszłym MrR zasady pewnej proporcjonalnej liczby imion na każdy dzień roku będzie zadaniem trudnym i delikatnym;

3 – katalog geograficzny zestawiający imiona świętych wg miejsca ich pochodzenia z uwzględnieniem danego kontynentu oraz aktualnie stosowanej i używanej terminologii topograficznej. Bez podejrzeń o uświłowienie zachowania pewnej sztucznej „równowagi geograficznej”, w przyszłym MrR należy równocześnie ukazać uniwersalność idei świętości w całym świecie. Będzie to oczywiście połączone z koniecznością pomijania w nowej księdze MrR tych grup świętych i błogosławionych, których kultu w niektórych regionach świata można nie zauważać, gdyż teren, miejsce czy region jest już reprezentowany przez bardziej znane, sławne i czczone osoby kanonizowane czy beatyfikowane;

4 – indeks imion zestawiony zgodnie z chronologią wieków. Trudno zachować tutaj ilościowe proporcje dla każdego z wieków, gdyż notowano w historii Kościoła okresy szczególnie intensywnego życia duchowego. Ten katalog imion poprzez epoki historyczne ukazuje, że Kościół zawsze pozostawał wierny swej misji kontynuacji zbawczego dzieła Chrystusa;

5 – katalog imion wg kategorii świętości, obowiązującej w Mszałe, Kalendarzu i Liturgii Godzin (czyli najpierw apostołowie, potem męczennicy, pasterze, itd.);

6 – katalog imion wg przynależności do określonej rodziny zakonnej (odnośnie do zakonników), względnie wg pełnionych funkcji odnośnie do osób świeckich czy duchownych (np. misjonarze, założyciel Kościoła, biskup itd.).

c) należy skatalogować wszystkich świętych i błogosławionych według przynależności do kalendarza własnego danego kościoła lokalnego. W tym celu zostanie opracowany specjalny list do wszystkich biskupów świata – ordynariuszy, z prośbą o przysłanie na adres Kongregacji zestawu wszystkich imion osób oficjalnie czczonych w kościele lokalnym i oczywiście równocześnie pochodzą-

cych z tego regionu. Ponadto w takim liście można umieścić prośbę, aby biskupi wyrazili swoje *desiderata* oraz *propositiones* odnośnie do przyszłego MrR;

d) zgodnie z tradycją wszystkich odnowionych posoborowych ksiąg liturgicznych, także księga MrR zostanie ubogacona odpowiednim teologiczno-pastoralnym „Wprowadzeniem” (*Praenotanda*);

e) ostateczną redakcję MrR należy poprzedzić zebraniem opinii spoza zespołu redakcyjnego na temat finalnego kształtu księgi MrR. W tym celu projekt MrR należy rozesłać do szerokiego kręgu ekspertów oraz krajowych komisji liturgicznych. Stanowi to zresztą rutynową praktykę stosowaną przez Kongregację przy tego rodzaju przedsięwzięciach.

W czasie powyżej wspomnianego posiedzenia nowej grupy roboczej w dniach 15-20 kwietnia 1985 r., sprawdzono stan posiadania elogiów świętych i błogosławionych, o które wcześniej poproszono różnych ekspertów, czy wręcz określone zespoły, którym zlecono przygotowanie tychże elogiów zgodnie z ich własnymi kompetencjami (np. Instytut Liturgiczny w Trewirze dla opracowania wszystkich elogiów świętych i błogosławionych z terenu Niemiec; profesorów Papieskiego Instytutu Wschodniego dla przygotowania zestawu imion z ówczesnej Czechosłowacji, Jugosławii, Związku Radzieckiego, Węgier i Polski; Kurii Generalną OO. Dominikanów czy Jezuitów dla osób z własnej rodziny zakonnej, itd.). Na tym posiedzeniu uporządkowano zespoły ekspertów, dobierając, jeśli była taka merytoryczna potrzeba, nowych fachowców. W sumie korzystano z usług 45 ekspertów (nie licząc ekspertów pracujących w zespołach) podzielonych na 16 grup tematycznych. Kryterium dystrybucji na poszczególne grupy było „geograficzne” pochodzenie świętych i błogosławionych w połączeniu z dziejami Kościoła, zarówno powszechnego, jak też lokalnego. Należało również uwzględnić odrębność poszczególnych rodzin zakonnych oraz tradycji Kościołów Wschodnich.

Dla pełnej orientacji rozmachu i rzetelności prac nad redakcją MrR podajemy poniżej zestaw owych 16 grup tematycznych, które objęły w schematyczny sposób główne obszary studiów nad elogiami. Dotyczyły one świętych i błogosławionych z następujących środowisk i krajów:

- I. Italia (19 podgrup tematycznych!);
- II. Francja (7 podgrup);
- III. Hiszpania, Portugalia, Ameryka Łacińska (8 podgrup);
- IV. Święci i błogosławieni Kościołów Wschodnich;
- V. Anglia, Walia, Szkocja;
- VI. Irlandia;
- VII. Czechosłowacja, Jugosławia, Rosja, Węgry i Polska;
- VIII. Austria, Niemcy, Szwajcaria;
- IX. Kraje Beneluxu;
- X. Skandynawia;

- XI. Stany Zjednoczone Ameryki;
- XII. Kanada;
- XIII. Afryka Północna;
- XIV. Święci i błogosławieni Zakonu Dominikańskiego;
- XV. Święci i błogosławieni z Towarzystwa OO. Jezuitów;
- XVI. Święci i błogosławieni z rodzin zakonnych karmelitańskich.

Zgodnie z powyżej już wzmiankowanymi sugestiami Grupy Studyjnej pracującej nad rewizją MrR, Kongregacja ds. Kultu Bożego skierowała w dniu 22 maja 1985 r. pismo do wszystkich biskupów ordynariuszy Europy z prośbą o współpracę w redakcji nowej księgi MrR. W liście tym przypomniano najpierw, że Kongregacja po okresie przerwy na nowo podjęła prace nad rewizją MrR. Została ona powierzona grupie ekspertów reprezentujących różne kraje i środowiska. Ze względu na to, że MrR jest swoistym zapisem historii Kościoła, będącej odbiciem życia i przykładu świętych pochodzących z różnych krajów, epok i kultur, dla kompletności tej księgi wymagana jest współpraca, na tyle na ile to możliwe, przedstawicieli wszystkich diecezji. Współpraca ta polega na nadesłaniu na adres Kongregacji do dnia 31 października 1985 r. katalogu świętych i błogosławionych, którzy mają bezpośredni związek z diecezją poprzez narodzenie, śmierć, działalność pastoralną, męczeństwo, miejsce pochodzenia, kult, itp.

Istotnym programowym impulsem dla prac nad nową edycją księgi MrR były wskazania i postulaty zgłoszone na Plenarnym Kongresie przez członków Kongregacji ds. Kultu Bożego w dniu 16 października 1985 r., czyli zespołu kardynałów i biskupów – istotnego organu tejże Kongregacji. Członkowie Kongregacji potwierdzili słuszność dotychczasowego kierunku redakcyjnych poszukiwań i zmian związanych z nową księgą MrR. Postulowali przy tym, aby w tym nowym opracowaniu znalazły się elogia wszystkich świętych, których kult został oficjalnie uznany przez Kościół.

Ważnymi redakcyjnymi etapami w procesie ostatecznej redakcji edycji księgi MrR było opracowanie dwóch wzorcowych wydań przyszłego MrR. Nie były one kompletnymi księgami *Martyrologium*, gdyż ich przeznaczeniem było dostarczenie konsultorom i ekspertom wzorcowego materiału dyskusyjnego w formie *specimen*. Pierwsza z tych ksiąg, z dnia 3 czerwca 1986 r., zawierała propozycję MrR ograniczającą się wyłącznie do miesiąca stycznia. Tytuł: *Martyrologium Romanum. Ianuarius*, pp. 98. Każdy dzień miesiąca zawierał podwójny zestaw imion. Pierwszy katalog, obszerniejszy, obejmował imiona wszystkich świętych i błogosławionych zebranych razem z różnych historycznych ksiąg *Martyrologium*, jak też współczesnych, naukowych opracowań hagiograficznych.

Drugi katalog imion, który następował bezpośrednio po pierwszym i dotyczył oczywiście również każdego dnia miesiąca, obejmował już znacznie mniejszy zestaw świętych i błogosławionych. Każdemu z wybranych świętych i błogosławionych towarzyszyło krótkie *elogium*. Kryterium owego drugiego zestawu

imion, przeznaczonych dla przyszłego MrR była historyczna sprawdzalność życiorysu i kultu danej osoby oraz stopień jej popularności w dzisiejszych czasach.

W wyniku naniesionych uwag, poprawek i innych propozycji, w dwa lata później, 29 października 1988 roku, zespół redakcyjny Kongregacji przygotował następną roboczą edycję przyszłego MrR. Adresowana była ona do konsultorów Kongregacji, którzy mieli obradować i dyskutować nad tym schematem w listopadzie 1988 r. Schemat zawierał elogia dla trzech pierwszych miesięcy roku (styczeń – luty – marzec). A oto pełen tytuł owego źródłowego roboczego dokumentu: *Congregatio pro Cultu Divino, Martyrologium Romanum. Schema paratum pro „Consulta” mense novembrii 1988 celebranda, Romae, die 29 octobris 1988, pp. 220*. Do tego schematu dodano także te osoby, które żyły przed podziałem w roku 1054 i cieszyły się autentycznym kultem potwierdzonym przez kompetentne władze kościelne oraz były ujęte w różnych kalendarzach kościołów orientalnych noszących nazwę *menologium*, czy *synaxarium*.

Bardzo ważnymi dla końcowej redakcji MrR były opinie wyrażone na ten temat w czasie istotnych dla struktury funkcjonowania Kongregacji spotkań określanych jako *Plenaria*. Biorą w nim udział mianowani przez papieża tzw. *membra Congregationis*, czyli kardynałowie i biskupi. Interesująca nas *Plenaria* miała miejsce w dniach od 30 kwietnia do 4 maja 1996 r. w siedzibie Kongregacji, z osobistym udziałem Jana Pawła II. W przemówieniu do uczestników *Plenaria* papież nadmienił, że nadszedł już czas, aby realizację księgi MrR doprowadzić do szczęśliwego finału i aby mogła ona dołączyć do szeregu już odnowionych innych ksiąg liturgicznych. Papież przypomniał, że święci swoim życiem ukazują wyjątkową współpracę z łaską. Stanowią oni dla wierzących nie tylko przedmiot „pamiętki” i kultu, lecz pokazują, że tajemnice Odkupienia stały się ich osobistym dobrem i udziałem.

Kardynałowie i biskupi – uczestnicy *Plenaria* potwierdzili swym autorytetem słuszność kierunku prac komisji przygotowującej nowe MrR. Zgodzili się jednogłośnie z tezą, że w tej nowej księdze muszą znaleźć się imiona wszystkich świętych, którzy w jakimkolwiek czasie byli za zgodą odpowiednich władz kościelnych czczeni, zarówno w wymiarze Kościoła powszechnego, jak też lokalnego, czy jakiegokolwiek rodziny zakonnej. Odnośnie do umieszczenia w tejże księdze wszystkich błogosławionych, należy wziąć pod uwagę możliwości, także typograficzne – aby nie spowodować powstania zbyt obszernego dzieła. Członkowie *Plenaria* zgodzili się również z opinią komisji odnośnie do nie włączania do MrR świętych „orientalnych”, których kult powstał po roku 1054 i zawężony jest jedynie do Kościołów Wschodnich nie będących w łączności ze Stolicą Apostolską.

2. PREZENTACJA KSIĘGI *MARTYROLOGIUM* Z ROKU 2001

W dniu 29 czerwca 2001 r., w uroczystość św. Piotra i Pawła, prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, kard. G. M. Medina Estevez, podpisał dekret ogłaszający wydanie edycji typicznej, przeredagowanej w wyniku i ducha posoborowej odnowy, księgi liturgicznej *Martyrologium Romanum*. W ten sposób został ukończony prawie 40-letni proces przygotowania i redakcji ostatecznej z szeregu wszystkich przepracowanych ksiąg liturgicznych.

Nowa księga liturgiczna składa się z następujących części:

- a) Dekret Kongregacji promulgujący nową księgę MrR;
- b) *Praenotanda*;
- c) Wskazania na temat księżycowej rachuby czasu;
- d) obrzęd lektury *Martyrologium*;
- e) elogia dla celebracji przypadających w ruchome dni Kalendarza;
- f) zestaw czytań biblijnych;
- g) zestaw oracji;
- h) elogia świętych i błogosławionych w układzie 12 miesięcy;
- i) alfabetyczny spis świętych i błogosławionych.

Ad. a) Dekret oznajmia, że nowa księga MrR została zaaprobowana przez papieża Jana Pawła II i z jego autorytetu jest promulgowana, a przez Kongregację ogłoszona jako edycja typiczna. Jak każdy normatywny dokument Stolicy Apostolskiej, także i ten rozpoczyna się od motywacji teologicznej, od przypomnienia istotnego przesłania doktrynalnego. W wypadku analizowanej przez nas księgi chodzi o podkreślenie paschalnego zwycięstwa Chrystusa, ukazanego w życiu świętych i pozostających z nimi w komunii w Kościele, rozumianym jako Ciało Mistyczne Chrystusa, wszystkich jego wiernych. W części historycznej dekret przypomina, że Kościół poprzez wieki, w różnoraki sposób, utrwał pamięć świętych osób i ich działalności. Oficjalnie uczynił to poprzez *editio princeps* księgi *Martyrologium Romanum* papieża Grzegorza XIII z roku 1584. To pierwotne wydanie w dalszych dziejach Kościoła, z racji nowych redakcji i rozwoju Kalendarza oraz innych przyczyn natury historycznej, decyzjami kolejnych papieży było na nowo redagowane, poprawiane, powiększane. Te przepracowania nie były jednak wolne od powtórzeń, pewnego chaosu czy innych błędów. Zaciążyły tu bowiem mocno wpływy starożytnego *Martyrologium* łacińskiego, potocznie nazywanego „hieronimowym”, który z kolei zredagowany został, jak wiadomo, z różnych kalendarzy, czyli z rzymskiego, afrykańskiego i syryjskiego. Uzasadniona zatem była norma Konstytucji Liturgicznej (art. 92 c) postulująca, aby „opisy męczeństwa i żywoty Świętych uzgodnić z prawdą historyczną”.

Ad. b) „Wprowadzenie” do MrR, zwyczajowo otwierające wszystkie posoborowe odnowione księgi liturgiczne, składa się z sześciu zasadniczych rozdziałów. Pierwszy traktuje o świętości w ekonomii zbawienia. Przypomina, że każdy człowiek jest powołany do świętości. Źródłem zaś i wzorem świętości jest osoba

Jezusa Chrystusa, który nadal żyje w swoim Kościele. Wszyscy zaś w Kościele w szczególny sposób powołani są do życia w Chrystusie. Drugi rozdział przybliży sens czci świętych. Wszelka celebracja na cześć świętych, ze swej natury i istoty zmierza do Chrystusa i w Nim się wypełnia, gdyż On jest „koroną wszystkich świętych”. Kościół zaś ustanawia, że kult publiczny przysługuje tylko tym sługom Bożym, którzy autorytetem właściwych władz kościelnych zostali zaliczeni w poczet świętych lub błogosławionych. Trzeci rozdział „Wprowadzenia” w syntetyczny sposób opisuje liturgiczny wymiar księgi *Martyrologium Romanum*, jej zależność od starożytnych kalendarzy liturgicznych, konieczność jej odnowy i uzupełnień, które dokonywały się poprzez wieki dziejów Kościoła. Celebrowanie zaś obchodów ku czci świętych musi odbywać się zgodnie z obowiązującymi normami. Nie mogą one oczywiście przesłaniać świąt, których treścią są misteria zbawienia. W tym rozdziale znajdziemy ważną informację dotyczącą zawartości nowej księgi MrR. Są w niej najpierw umieszczeni wszyscy święci obecni w Kalendarzu Rzymskim ze względu na ich uniwersalne znaczenie dla Kościoła obrządku rzymskiego. Ponadto znajdziemy tam wielu świętych, choć nie wszystkich, pochodzących z różnych Kościołów lokalnych oraz osoby należące do wielu rodzin zakonnych, a mające prawo do kultu liturgicznego.

Następny rozdział (IV) podaje praktyczne wskazania odnoszące się do wielorakiej problematyki kultycznej związanej z księgą MrR. Art. 34 przypomina tutaj, że wszystkim świętym umieszczonym w MrR można dedykować tytuł danego Kościoła. W przypadku zaś tytułu kościoła przewidzianego dla osoby beatyfikowanej wymagany jest indult Stolicy Apostolskiej, chyba że imię tej osoby znajduje się już we wcześniej aprobowanym kalendarzu diecezjalnym czy narodowym. Jeśli chodzi o obrzędową lekturę *elogium*, to należy brać je zawsze z dnia następnego i najlepiej wysłuchać je w zgromadzeniu chórowym, choć oczywiście można tego dokonać także poza chórem. Sposób obrzędowego zastosowania lektury MrR zostanie podany poniżej. Przedostatni rozdział *Praenotanda* dedykowany jest ewentualnym wydaniom MrR na użytek Kościoła lokalnego względnie danej rodziny zakonnej. Może być ono wydane albo jako samodzielne *proprium*, albo w formie specjalnego dodatku (*appendix*) do księgi MrR. W takiej edycji mogliby się znaleźć: święci i błogosławieni nieobecni w oficjalnej księdze MrR; osoby, które w tradycji kościoła lokalnego obchodzone są w innym dniu albo o innym stopniu obchodów liturgicznych aniżeli podane w MrR; osoby, dla których przewiduje się obszerniejsze *elogium*, nie przekraczające jednakże „limitu” 40 słów.

Ostatni rozdział „Wprowadzenia”, zgodnie z tradycją wszystkich odnowionych ksiąg liturgicznych, omawia uprawnienia Konferencji Biskupów w zakresie adaptacji. Do ich kompetencji należy czuwanie nad właściwym, integralnym przekładem z łaciny na języki ludowe. Nie należy jednak umieszczać w danym dniu miesiąca *elogiów* świętych czy błogosławionych czczonych w obrębie całego kraju przed *elogiami* osób wymienionych w generalnym Kalendarzu Rzymskim. *Elogia* natomiast osób o znaczeniu jedynie regionalnym, diecezjalnym czy

znanych tylko w obrębie danej rodziny zakonnej, po aprobachji przez Stolicę Apostolską, powinny znaleźć się w Dodatku (*Appendix*) do księgi MrR wydanej autorytetem określonej Konferencji Biskupów.

Ad. c) Wskazania na temat księżycowej rachuby czasu (*De pronuntiatione lunae. Ad libitum peragenda*) służą do precyzyjnego określenia dnia i miesiąca w krajach, w których nadal praktykuje się kalendarz księżycowy. Zestaw bowiem elogiów w księdze MrR poprzedzony jest na szczycie każdego dnia potrójnym określeniem daty:

- zwyczajem współczesnym są podane kolejne dni i miesiące;
- według tradycji rzymskiej są zaznaczone kalendy, nony oraz idy (*calendae, nonae, idus*);

- zestaw cyfr i liter do ustalenia daty według kalendarza księżycowego.

Choć ten system w kulturze europejskiej nie jest już tak znany i popularny (dlatego podany jest we wstępnej części MrR *ad libitum*), jednak ma on jeszcze praktyczne zastosowanie w niektórych kościołach lokalnych. Przede wszystkim jednak warto tu najpierw przypomnieć argument natury biblijnej. Wszystkie ruchome obchody liturgiczne w kalendarzu liturgicznym zależne są od dnia Paschy, dnia Zmartwychwstania Chrystusa, a ten przecież obliczany jest wg kalendarza lunarne go i przypada, jak wiadomo, zawsze w pierwszą niedzielę po wiosennej pełni księżyca. Ma to znany związek z Paschą żydowską. Aktualnie z kalendarza księżycowego korzystają jeszcze niektóre Kościoły chrześcijańskie (np. Kościół Etiopski, Koptyjski), niektóre wspólnoty chrześcijańskie w krajach, w których stosuje się kalendarz lunarny (np. w Chinach, w Wietnamie, Malezji, w części Korei) oraz mniejszości chrześcijańskie w krajach islamskich, które zachowały taką właśnie rachubę czasu.

Zasady obliczeń dni kalendarza MrR, podane wzorcowo w osobnej tabeli, pozwalają określić daty wg kalendarza księżycowego na okres 30 lat, czyli do roku 2030. Istotne są tutaj dwie zasadnicze liczby: tzw. złota liczba (*numerus aureus* – porządkowa liczba roku w 19-letnim cyklu lat) oraz tzw. epakta (*epacta*), czyli liczba podająca różnicę dni między rokiem słonecznym a księżycowym w poszczególnych latach owego 19-letniego cyklu księżycowego (tzw. cyklu Metona). Znajomość korelacji tych liczb służy do precyzyjnego obliczenia daty obchodów uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego i oczywiście wszystkich pozostałych liturgicznych obchodów zależnych od tej daty.

Ad. d) Podany sposób liturgicznego zastosowania MrR przewiduje podwójną możliwość jego wykorzystania: w czasie i poza sprawowaniem Liturgii Godzin. W czasie Liturgii Godzin połączone jest to zazwyczaj z chórowym odmawianiem *Laudes*. Bezpośrednio po oracji końcowej, lektor odczytuje elogia danego dnia, kończąc je przewidzianym rytualnym dialogiem. Następuje potem krótkie czytanie biblijne, odpowiednia oracja oraz końcowe błogosławieństwo. Ten schemat

można oczywiście połączyć także z każdą „Modlitwą w ciągu dnia”. Dalsze rubryki podają inne celebracyjne możliwości.

Można oczywiście odczytać elogia danego dnia także bez łączności z Liturgią Godzin. Odbywa się to zasadniczo w chórze, w sali kapitulnej albo nawet przed posiłkiem. Obrzęd ma zasadniczo podobną strukturę, jak ta powyżej podana, czyli powiązana z odmawianiem *Laudes*.

Ad. e) Zestaw elogiów (w sumie 16) przeznaczonych na ruchome, szczególnie uroczyste dni roku liturgicznego, które są zależne od mobilnej daty Paschy, jest konieczny z tej prostej przyczyny, że wszystkie te szczególne dni, obdarzone własnym *elogium*, nie mogą być z tej właśnie racji umieszczone pod stałą określoną datą w rocznym kalendarzu MrR.

Ad. f) Zestaw krótkich czytań, z alternatywnymi – łącznie 66, podzielony jest na trzy zasadnicze działy: czytania na dni roku liturgicznego (*Proprium de tempore*); czytania na uroczystości Pańskie, uroczystości Maryjne i ku czci Świętych (*Proprium Sanctorum*) oraz czytania na celebracje wspólne, Maryjne lub ku czci Świętych (*Communiam*).

Ad. g) Oracje, jakkolwiek są dowolną częścią obrzędowej lektury MrR, stanowią jednak duże doktrynalne ubogacenie każdorazowej celebracji. Nowa księga proponuje zestaw 37 tekstów oracyjnych. Żaden z nich nie jest kompozycją zupełnie na nowo zredagowaną. Wszystkie one występowały wcześniej jako *Collecta*, *Post Communione* względnie *Super populum*, w średniowiecznych kodeksach liturgicznych. Najwięcej z nich, bo aż 23 przejętych zostało z *Sacramentarium Veronense*, a 7 z sakramentarza gelazjańskiego. Pozostałe oracje występowały już wcześniej w sakramentarzu gregoriańskim, w *Missale Gothicum*, w *Liber Ordinum*, itd.

Ad. h) Zasadniczą zawartość księgi MrR wypełniają elogia ku czci świętych i błogosławionych, których kult w Kościele ma znamiona oficjalnej autentyczności, nie budził nigdy zastrzeżeń i został zweryfikowany według kryteriów ściśle naukowych. Elogia są specyficznym zapisem dziejów Kościoła, od starożytności po dzień dzisiejszy. Łączna ilość elogiów obejmuje 6538 nazwisk. Ostatnimi błogosławionymi włączonymi do *Martyrologium* są osoby wyniesione przez papieża Jana Pawła II w czasie jego pielgrzymki na Ukrainę w czerwcu 2001 roku. Warto tu przypomnieć, że znaczny wpływ na zawartość księgi MrR miał aktualnie panujący papież. W czasie jego pontyfikatu, do chwili ostatecznej redakcji MrR, zostało beatyfikowanych 1265 osób, z tego 1016 osób zostało uznane za męczenników. Kanonizowane były 452 osoby, z tego 401 z kategorii świętych męczenników.

Tak ogromna ilość imion w MrR, nie oznacza jednak, że księga ta zamierzała podać absolutnie kompletny indeks wszystkich świętych czczonych w Kościele „od czasów Abła sprawiedliwego aż po dzień dzisiejszy”. Historia podpowiada nam tutaj, że ewentualne wątpliwości odnośnie do kultu danej osoby dotyczą wyłącznie czasów przedtrydenckich, gdyż od roku 1588 (roku powołania Św. Kon-

gregacji Rytów) kwestie te przybrały ramy dokładnie określonego, ścisłego, prawnego procesu. Występowanie zatem imienia danej osoby w księdze MrR oznacza, że nie ma żadnej wątpliwości odnośnie do jej kultu, gdyż jest on potwierdzony autorytetem kompetentnej władzy Kościoła. Odwrotnie zatem, brak danej osoby w katalogu MrR potwierdza jedynie, że nie ma wystarczających źródeł historycznych uzasadniających w naukowy sposób istnienie autoryzowanego przez Kościół kultu określonej osoby.

Elogia zaprezentowane na każdy dzień miesiąca zostały ułożone w logiczny, przejrzysty sposób. Kryterium kolejności ich występowania oparte jest na chronologii ich życiorysów, jakkolwiek, w odróżnieniu od poprzednich, wcześniejszych ksiąg MrR, nie są zaznaczone daty ich śmierci (względnie wieku w niektórych przypadkach). W wypadku jednak, jeśli na dany dzień Kalendarz Rzymski przewiduje obchody ku czci określonego świętego, jego *elogium* umieszcza się na czele danego dnia, aby podkreślić jego uniwersalne znaczenie dla całego Kościoła powszechnego. Ponadto, takie *elogium* zaznaczone jest dodatkowo w sposób typograficzny poprzez powiększony charakter druku w porównaniu do pozostałych imion występujących w tym samym dniu. Kolejność imion opatrzona jest cyframi arabskimi. Jeśli jednak przy takiej cyfrze występuje gwiazdka (*asteriscus*), oznacza to, że kult danej osoby ograniczony jest do Kościoła lokalnego względnie obchodzony jest przez daną wspólnotę zakonną. Celebracyjnym ułatwieniem, pozwalającym rozpoznać kategorię liturgicznych obchodów ku czci danego świętego, jest przestrzeganie zasady umieszczania w *elogium* już na samym jego początku odpowiedniego terminu liturgicznego: *sollemnitas*, *festum* lub *memoria*. Jeśli natomiast obchód danego świętego ma kategorię wspomnienia dowolnego (*memoria ad libitum*), *elogium* rozpoczyna się bezpośrednio od wymienienia najpierw samego imienia, bez żadnego już wymieniania kategorii obchodów dnia liturgicznego. We wszystkich pozostałych przypadkach elogia rozpoczynają się od zaznaczenia elementów geograficznych.

Każde *elogium* składa się z kilku zaledwie stałych elementów, tradycyjnie tworzących, już od najstarszych MrR, istotę *elogium*. Zasadnicza różnica, widoczna w nowym MrR, polega jedynie na jakościowej weryfikacji tychże elementów. Starano się zachować zawsze wyszczególnienie miejsca śmierci świętego (datę śmierci nowe MrR podaje jedynie w indeksie – o tym jeszcze poniżej). Spotykamy jedynie w nielicznych przypadkach pośrednie określenie czasu życia. Ma to miejsce np. wówczas, gdy wymienia się imię bardziej znanego imperatora rzymskiego lub innego władcy, których imiona tradycyjnie i nierozłącznie powiązane są z okresem krwawych prześladowań Kościoła. Zostały również pominięte w elogiach nieistotne dla figury i osobowości danego świętego wszelkie dotychczasowe informacje o dacie konsekracji biskupiej czy święceń kapłańskich, o translacjach czy inwencjach relikwii, confirmacjach kultu, zdziałanych cudach, itd.

Imionom towarzyszą zazwyczaj określenia precyzujące ich *status* w Kościele, np. apostoł, męczennik, dziewica, biskup, prezbiter, diakon, misjonarz, małżonek, wdowa, syn lub nauczyciel wiary. Odnośnie do stopni hierarchicznych, w elogiach znajdziemy jedynie ich esencjalne określenie. Dlatego redaktorzy nie stosują terminu „arcybiskup”, „patriarcha” czy „metropolita”, a jedynie „biskup”. Dla kapłanów przewiduje się łaciński termin *presbyter*. W sytuacji jednakże historycznej wątpliwości, czy dana osoba w starożytności chrześcijańskiej miała święcenia kapłańskie czy raczej sakrę biskupią, MrR używa wówczas terminu *sacerdos*, w którym ostatecznie mieszczą się obydwa stopnie święceń. Istotą jednak każdego *elogium* jest krótkie określenie charyzmatu osobowości danej osoby, istotny rys świętości czy zasadnicze dzieło życia, w którym zrealizowało się w pełni zbawcze misterium Chrystusa.

Nowe redakcje elogiów prezentują rzetelne świadectwo długoletniego naukowego wysiłku dużego zespołu ekspertów. Z tekstów elogiów wyłaniają się święci i błogosławieni wszystkich epok dziejów Kościoła, obejmują wszystkie kontynenty świata i przekraczają wszelkie bariery natury politycznej, kulturalnej, społecznej czy ideologicznej.

Ad. i) Księgę *Martyrologium Romanum* kończy jedynie jeden indeks, pomimo wcześniejszych zapowiedzi obiecujących co najmniej pięć. Oficjalny indeks zawiera w porządku alfabetycznym zestaw wszystkich imion świętych i błogosławionych, występujących w MrR. Obok imienia podany jest dzień i miesiąc kalendarza, w którym to imię występuje oraz cyfra wskazująca na wewnętrzną kolejność tegoż *elogium* we wskazanym dniu. Liczba w nawiasie przy każdym imieniu wskazuje na datę śmierci (*dies natalis*).

Dla wiernych i rzetelnych przekładów MrR na języki ludowe niezbędna będzie pomoc ze strony Kongregacji Kultu Bożego w postaci dodatkowych indeksów. Sekretarz tejże Kongregacji zapewnił, że Kościoły lokalne mogą w tym względzie liczyć na dodatkowe indeksy traktujące materię MrR według zestawu nazwisk, tytułu liturgicznego, kategorii – statusu w Kościele, według kolejnych wieków oraz według proveniencji geograficznej (nazwy miejscowości). Przygotowywany jest także katalog podstawowych źródeł historycznych, na których opiera się aktualne *Martyrologium Romanum*.

3. UWAGA KOŃCOWA

Martyrologium Romanum jest księgą liturgiczną.² Nie spełnia zatem funkcji *repertorium* hagiograficznego ani też katalogu wybitnych przedstawicieli Kościo-

² Por. literaturę przedmiotu: J. Stefański, *Martyrologium*, Encyklopedia Katolicka, t. 11(2006), kol. 1478-1479; Tenże, „*Martyrologium Romanum*” z 2001 roku. *Prezentacja księgi*, „Liturgia Sacra” 9 (2003), z. 1, s. 41-47; Tenże, *Nowa edycja typiczna „Martyrologium Romanum” z roku*

ła. Nie ma również ambicji, aby stanowić naukową podstawę dla następnego, uaktualnionego kalendarza uniwersalnego czy też kalendarzy kościołów lokalnych. W sensie pozytywnym księga MrR, zgodnie z doktryną Kościoła, wskazując na kult konkretnych świętych, przedstawicieli wszelkich stanów i profesji społecznych z wszystkich epok i kontynentów, przybliży wierzącym różnorakie modele heroicznych naśladowców i świadków Chrystusa. Święci i błogosławieni ujęci w zestawie MrR, potwierdzają swym przykładem, że świętość życia jest zwyczajnym, choć trudnym powołaniem każdego wierzącego. Świętym bowiem nikt się nie rodzi, lecz staje. I to nie od razu, lecz przez całe życie! Bo „święty” – to inne imię chrześcijanina. Każdego!

THE 2001 EDITION OF THE *MARTYROLOGIUM ROMANUM*

Summary

The fathers of the Second Vatican Ecumenical Council decreed that ‘liturgical books are to be revised as soon as possible’ (SC 25) with respect for all the theological, historical and pastoral criteria (cfr. SC 23). In SC 92c it is clearly laid down that ‘the accounts of martyrdom or the lives of the saints are to accord with the facts of history’.

For that purpose, in 1964, Pope Paul VI set up a special Council (Concilium) to carry out all the decisions and directives contained in the above-mentioned Constitution on the Sacred Liturgy. One of the first and most basic decisions was to create thirty-nine study groups, which were to prepare new editions of reformed liturgical books. Each group consisted of five to seven consultants of whom one was leader (relator), another secretary.

The 24th study group was responsible for the new edition of the Roman Martyrology (De martyrologio). The catalogue of Saints and Blesseds was checked, and the lives of the Saints (eulogia) and data of their liturgical cult were critically analysed and coordinated. This material formed the basic catalogue.

Important stages on the way to the final edition of the Martyrology were studies of two prototype versions. These were not complete drafts of the Martyrologium; their purpose was to provide consultants and experts with sample discussion material in the form of specimens. On 21 June 2001, Solemnity of Saints Peter and Paul, Cardinal G. M. Medina Estevez, Prefect of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, signed the decree for the publication of the typical edition of the Martyrologium Romanum, revised as a result of and in the spirit of renewal of Vatican II.

Nota o Autorze: Ks. PROF. DR HAB. JERZY STEFAŃSKI – kapłan diecezji gnieźnieńskiej. Studia spec. KUL oraz Instytut Liturgiczny w Rzymie. Habilitacja w 1988 na ATK w Warszawie. 1970-73 pracownik Kongregacji do Spraw Kultu Bożego (Watykan), konsultor tejże Kongregacji w latach 1984-94, Wykładowca liturgiki w Prymasowskim Seminarium Duchownym w Gnieźnie. Od 1985 Gastprofessor na Uniwersytecie w Moguncji. Kierownik Zakładu Teologii praktycznej na

Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Autor wielu książek i artykułów o tematyce liturgicznej także w języku niemieckim i włoskim.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, Martyrologium Romanum, Consilium, Grupa studyjna, eulogia, Kongregacja, katalog Świętych, księga liturgiczna

Ks. ARKADIUSZ DOMASZK SDB
UKSW, Warszawa

WSPÓŁCZEŚNI MĘCZENNICY ZA WIARĘ – WYMAGANIA PROCESU KANONIZACYJNEGO

WSTĘP

Jezus Chrystus powiedział Apostołom, że będą oni Jego świadkami aż po krańce ziemi (Łk 24,48; Dz 1,8). W innym miejscu Ewangelii czytamy fragment o krzyżu jako symbolu gotowości uczniów Jezusa na solidarne dzielenie z Nim życia i śmierci (Mt 10,38; Łk 9,23). Radykalne wypełnienie misji krzyża, jak i bycia świadkiem Jezusa, dokonuje się w męczeństwie. Pierwsze świadectwo wiary w Chrystusa, potwierdzone przelaną krwią, dał św. Szczepan opisany w *Dziejach Apostolskich* (Dz 7,54-60).

Stopniowo w Kościele rozwijał się kult męczenników. Jego podstawowymi elementami były: pogrzeb uroczysto celebrowany przez całą wspólnotę chrześcijańską, obecność biskupa, który też pełnił rolę urzędowego świadka oraz coroczne obchodzenie rocznicy śmierci.¹ Męczeństwo było jednocześnie traktowane jako chrzest z krwi, rozumiany na równi z chrztem z wody. Sobór Watykański II, przypominając naukę Kościoła o powołaniu do świętości, odniósł się także do kwestii męczeństwa, które jest rozumiane jako szczególny dar i najwyższa próba

¹ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 37. Etymologia słowa *męczennik* i teologiczny fenomen męczeństwa w Kościele, por. S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1979, t. 7, s. 49-73; A. Kubiś, *Z teologii męczeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 472 (1987), z. 3, s. 460-469; H. Misztal, *Martyrium, aspekt historyczno-prawny*, tamże, s. 470-476; J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne aspekty męczeństwa i praktyka Kongregacji*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego KUL Lublin, 24-26.09.1992*, red. H. Misztal, Lublin 1993, s. 113-145. Męczeństwo stanowiło też wzór dla innych form świętości, J. Hermans, *Męczeństwo – wzór chrześcijańskiego męstwa i świętości*, <http://www.mateusz.pl/duchowosc/jh-meczenstwo.htm>

miłości do Jezusa.² „Do dania więc tego najwyższego świadectwa miłości wobec wszystkich, zwłaszcza wobec prześladowców, niektórzy chrześcijanie zostali powołani już od samego początku i zawsze będą powoływani”³.

Historia Kościoła pokazuje, że świadectwo męczeństwa, ze względu na Chrystusa, rzeczywiście wielokrotnie miało miejsce we wspólnocie eklezjalnej. Powróciło ono także w wieku XX, na co zwrócił uwagę Jan Paweł II, polecając, aby w perspektywie trzeciego tysiąclecia uzupełnić martyrologium Kościoła⁴. Temat tegorocznego sympozjum w Łądzie nosi tytuł *Martyrologium romanum jako świadectwo świętości Kościoła*. Nim jednak imię świętego zostanie wpisane do księgi *Martyrologium romanum*, należy najpierw dopełnić określonej procedury. Niniejsze opracowanie ma na celu rozważenie męczeństwa w odniesieniu do norm prawa kanonicznego, które regulują przebieg procesu kanonizacyjnego. Najważniejszymi dokumentami w tym zakresie są: konstytucja Jana Pawła II *Divinus perfectionis magister* oraz Normy Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, oba akty prawne z 1983 r.⁵ Przyjęty temat wystąpienia dotyczy współczesnych

² Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „*Lumen gentium*”, 21.11.1964, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 2002, nr 42; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 2473. O powszechnym powołaniu do świętości, por. Jan Paweł II, List apostolski „*Novo millennio ineunte*”, 06.01.2001, Poznań 2001, nr 30-31; J. S. Martins, *Święci i świętość według Jana Pawła II*, http://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/25jp/martins_swietosc.html; E. Nowak, *Świętymi bądźcie*, http://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/kanonizacje_swietychjp2.html; tenże, *Beatyfikacje i kanonizacje Jana Pawła II*, w: *Divina et humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin ks. prof. Henryka Misztala*, red. A. Debiński, W. Bar, P. Stanisławski, Lublin 2001, s. 635-648. Monograficzne opracowanie na temat świętości w kontekście kanonizacyjnym, por. I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993.

³ *Lumen gentium*, nr 42.

⁴ Por. Jan Paweł II, List apostolski „*Tertio millennio adveniente*”, 10.11.1994, „*L'Osservatore Romano*” 1994, nr 12, s. 4-22, nr 37. Przekrojowy obraz martyrologium obejmujący różne kontynenty i kraje, m.in. prześladowania w Meksyku, Hiszpanii, pod rządami nazistowskimi i komunistycznymi w Europie, a także w Chinach, Korei, Wietnamie, oraz męczennicy z Afryki, por. *Męczennicy XX wieku*, Kolekcja Communio t. 14, red. L. Balter, Poznań 2001.

⁵ Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska „*Divinus perfectionis magister*”, 25.01.1983, w: H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 451-464; *Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, Normy, które należy zachować przy prowadzeniu dochodzenia przez biskupów w sprawach kanonizacyjnych* (dalej: *Kongregacja-Normy*), 07.02.1983, w: tamże, s. 465-478. Por. też A. Petti, *Odnowa prawodawstwa w procedurze spraw świętych*, w: *Kościół i Prawo*, t. 4, red. J. Krukowski, H. Misztal, Lublin 1985, s. 239-234; E. Nowak, *Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych: struktura, kompetencje*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej...*, s. 13-42. Kodeks z 1983 r. podaje jedynie normę odsyłającą, ale wiele norm prawa procesowego ma zastosowanie w postępowaniu kanonizacyjnym, por. „*Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. Promulgatus*”, *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984 (dalej: *KPK* 1983), kan. 1403; H. Misztal, *Procesowy charakter dowodzenia w sprawach kanonizacyjnych*, w: *Semel Deo dedicatum non est ad usum humanos ulterius transferendum*, *Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr hab. J. Kałowskiemu z okazji 70. rocznicy*

męczenników. Dlatego przybliżone zostaną aktualne normy prawne, bez odniesienia się do tzw. spraw historycznych.⁶

W pierwszej części opracowania podjęta zostanie kwestia męczeństwa w jego elementach kanonicznych. Następnie zostaną zarysowane najważniejsze wymagania procesu w dochodzeniu diecezjalnym. Dalsza część pracy odniesie się do postępowania w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Ostatnia zaś dotyczyć będzie różnic pomiędzy beatyfikacją a kanonizacją.

1. MĘCZEŃSTWO – ELEMENTY KANONICZNE

Kościół prowadzi wiernych do świętości. Tę kategorię teologiczną prawo kanoniczne ujmuje w pewnych granicach, koniecznych na użytek postępowania procesowego – kanonizacyjnego. Dlatego w literaturze przedmiotu występuje termin świętość kanonizowana, tj. taka, która zasługuje na uroczyste ogłoszenie w formie papieskiego dekretu.⁷ W prawnym ujęciu męczeństwa należy rozpoznać i ocenić to, co jest faktem zewnętrznym (w łączności z wewnętrzną postawą miłości i wiary) i jako taki można rozumowo i zmysłowo ocenić; historyczny akt męczeństwa występuje łącznie z faktem prawnym.⁸

Do zaistnienia męczeństwa za Chrystusa, konieczny jest prześladowca. Jest on osobą fizyczną lub prawną, która zadaje śmierć ze względu na nienawiść do wiary. Prześladowca działa bezpośrednio sam lub zleca tę czynność innej osobie.

Tradycyjna koncepcja prawna łączyła zadanie śmierci z konkretną osobą fizyczną, jako czynnikiem sprawczym. Zachowując takie rozumienie sprawcy śmierci, należy również zauważyć prześladowcę zbiorowego.⁹ Europejskie systemy totalitarne, męczennicy z Hiszpanii i Meksyku w XX w. oraz inni, uprawniają do rozszerzenia tradycyjnej koncepcji prześladowcy. Jednocześnie sprawca

urodzin, Warszawa 2004, s. 513-533. Ogólnie wskazane kompetencje Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, por. też Jan Paweł II, Konstytucja apostolska o Kurii Rzymskiej „*Pastor Bonus*”, 28.06.1988, AAS 80 (1988) s. 841-912, art. 71-74.

⁶ Sprawy nowsze opierają się m.in. na zeznaniach świadków naocznych, a starsze można rozpoznać jedynie na podstawie źródeł pisanych, por. *Kongregacja-Normy*, nr 7; por. także Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret na temat sług Bożych, których sprawy aktualnie są rozpatrywane w Kongregacji*, 07.02.1983, w: H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 479-481.

⁷ Por. E. Nowak, *Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych*, s. 15; H. Misztal, *Prawo Kanonizacyjne*, s. 45; I. Werbiński, *Świętość...*, s. 56. O teologicznym ujmowaniu świętości, por. H. Misztal, *Komentarz do konstytucji apostolskiej „Divinus perfectionis magister”*, Lublin 1987, s. 15-20.

⁸ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 46-47; o rozróżnieniu męczeństwa wobec Boga od męczeństwa wobec Kościoła, por. tamże.

⁹ Por. tamże, s. 47. Badania ostatnich kilkadziesiąt lat w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych ujawniają, że prześladowcą może być cały system władzy np. niemiecki narodowy socjalizm, por. H. Misztal, *Martyrium, aspekt historyczno-prawny*, s. 484; J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne aspekty...*, s. 128-133.

zbiorowy często działa anonimowo, co utrudnia dowodzenie.¹⁰ „Zmienił się kontekst kulturowy męczeństwa oraz strategię *ex parte persecutoris*, który w coraz mniejszym stopniu stara się ujawniać w sposób wyraźny swoją nienawiść do wiary chrześcijańskiej lub do postępowania zgodnie z cnotami chrześcijańskimi, lecz skrywa ją za różnymi racjami, np. natury politycznej lub społecznej”¹¹ Przykładem zamordowanych przez system władzy są m.in. o. Maksymilian Kolbe¹² i s. Benedykta od Krzyża (Edyta Stein).

Prześladowcą mogą być zatem systemy społeczno-polityczne wraz z wrogiem religii ustawodawstwem, administracją i sądownictwem. Również terrorystyczna działalność niektórych partii komunistycznych wpisuje się w koncepcję zbiorowego prześladowcy, czego przykładem jest partia Świetlistego Szlaku w Peru.¹³ Tym niemniej, należy, o ile to tylko jest możliwe, wskazać konkretne osoby bezpośrednio odpowiedzialne za śmierć męczennika.¹⁴

W koncepcji męczeństwa konieczny jest fakt śmierci fizycznej (naturalnej i realnej). Nie można mówić o męczenniku w kontekście śmierci prawnej (utrata praw cywilnych), czy niezrealizowanej groźby. Dyskusyjną jest śmierć psychologiczna, tj. pozbawienie człowieka zmysłów, władz umysłowych i inne cierpienia fizyczne, bądź duchowe, bez biologicznej utraty życia.¹⁵ Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych niezmiennie rozpoznaje męczenników jedynie w odniesieniu do śmierci fizycznej.

Rozróżnić trzeba bezpośrednie sposoby zadania śmierci: ścięcie, rozstrzelanie, powieszenie, podanie trucizny itd., od form pośrednich. Do tych drugich na-

¹⁰ Por. E. Zarosa, *Rola postulatora w sprawach kanonizacyjnych według ustawodawstwa Jana Pawła II. Prawo materialne i formalne w praktycznym zastosowaniu*, Lublin-Zamość-Sandomierz 1999, s. 232-233.

¹¹ Benedykt XVI, *Badania kanoniczne przed beatyfikacją i kanonizacją. Przesłanie Ojca Świętego z okazji sesji plenarnej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, http://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bad_kanoniczne_2 Por. H. Misztal, *Prawno-teologiczne aspekty procesu kanonizacyjnego męczenników polskich okresu II Wojny Światowej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 5 (1995), s. 59-68. W odniesieniu do bł. bpa M. Kozala odmowę jego zwolnienia z obozu strona niemiecka argumentowała bezpieczeństwem publicznym i działalnością polityczną biskupa, por. F. Korszyński, *Ks. Biskup Michał Kozal. Fragment z książki 'Jasne promienie w Dacchau'*, Włocławek 1987, s. 24.

¹² Warto odnotować, że o. Kolbe został ogłoszony jako błogosławiony po procesie o heroiczności cnót. Natomiast kanonizacja, po debatach w Kongregacji i na skutek decyzji papieża, deklarowała o. Maksymiliana jako męczennika (pierwszego spośród ofiar hitleryzmu), por. G. Bartoszewski, *Szalaniec Niepokalanej. Św. Maksymilian Maria Kolbe (1894-1941) kapłan i męczennik*, w: *Życie i cuda polskich świętych kanonizowanych i beatyfikowanych za pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2001, s. 49-65; J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne aspekty...*, s. 121-122.

¹³ Por. W. Bar, *Na krwawym szlaku. Sendero Luminoso – prześladowca*, Lublin 1999.

¹⁴ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 48.

¹⁵ Por. tamże, s. 49; E. Zarosa, *Rola postulatora...*, s. 234-235. Śmierć wynikająca z posługiwania chorym i zarażenia się chorobą nie jest męczeństwem, por. H. Misztal, *Martyrium, aspekt historyczno-prawny*, s. 477.

leży skazanie osoby na więzienie, katorgę, pracę w kopalni, obóz koncentracyjny itp. W wyniku tych form skazania człowiek również znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, którą wywołać może udrczenie fizyczne i psychiczne. Umęczenie w obozie koncentracyjnym współcześnie przyrównuje się do tradycyjnie rozumianej śmierci *ex aerumnis carceris*.¹⁶ Fakt śmierci może nastąpić w niedługim odstępie czasu także poza obozem czy więzieniem, ale chodzi o pewność, że nastąpiła ona wskutek wycieńczenia oraz ran i cierpień zadanych w więzieniu. Wyleczenie z ran, po wyjściu na wolność, nie pozwala na zakwalifikowanie późniejszej śmierci jako męczeńskiej.¹⁷

Fakt śmierci należy ocenić we wszystkich jego okolicznościach, wraz ze wskazaniem jej dokładnej daty.¹⁸ W odróżnieniu do spraw dawnych, współcześnie można rozpatrywać sytuacje, kiedy brakuje ciała męczennika i nie można odnaleźć żadnych relikwii. Dotyczy to m.in. osób zamordowanych w niemieckich obozach koncentracyjnych, których ciała zostały spalone, np. o. Maksymiliana Kolbego.¹⁹

Następnym ważnym elementem męczeństwa jest przyczyna. Odpowiedź na pytanie, dlaczego osoba została zamordowana, sprowadza się do przestrzeni wiary lub określonej cnoty.²⁰ Prześladowca działa z nienawiści do wiary, do dobrego dzieła lub określonej cnoty. Wskazanie tak zdefiniowanej przyczyny wynika z brzmienia wyroku skazującego, dialogów oprawcy z męczennikiem i innych okoliczności śmierci. Nienawiść do wiary ujawnia się w momencie męczeństwa lub też może być wpisana w system ideologiczny.

¹⁶ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 50; J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne aspekty...*, s. 137.

¹⁷ Upływ czasu, między zamachem na Jana Pawła II a faktyczną datą śmierci, nie pozwala wskazać zamachowca jako bezpośrednią przyczynę zgonu papieża, tym samym wyklucza się męczeństwo w odniesieniu do toczącego się procesu, por. M. Gryczyński, *Vox populi vox Dei?*, http://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/beatyfikacyjny_jp2a.html

¹⁸ Nie można wskazać daty śmierci s. Teresy Benedykty od Krzyża, a jedynie dzień przybycia do Auschwitz, por. J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne aspekty...*, s. 135.

¹⁹ Władze obozowe poleciły spalić ciało bł. Michała Kozala, aby uniknąć jego kultu, por. tamże, s. 138. Fakt śmierci musi być pewny, nie może opierać się na pogłoskach, por. *Dążyć do świętości. Z ks. dr Andrzejem Scąbrem rozmawia Kajetan Rajski*, http://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/kr_dazycsw.html

²⁰ Przykładowo, taką cnotą jest obrona dziewictwa: Karolina Kózkówna, Maria Goretti, por. I. Werbiński, *Świętość...*, s. 224-225. W obronie czystości kobiet, broniąc je przed gwałtami, których dokonywali żołnierze radzieccy, wystąpił biskup Győr bł. Vilmos Apor, por. W. Bar, *Crux firmat mitem, mitigat fortem. Błogosławiony Vilmos Apor – współczesny męczennik*, „Roczniki Nauk Prawnych” 9 (1999), z. 2, s. 105-122. O trudnościach w dowodzeniu męczeństwa Karoliny Kózkówny, por. M. Machejek, *Problemy prawnopraktyczne polskich spraw kanonizacyjnych w Kongregacji*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej...*, s. 155-156.

„Udowodnienie nienawiści do wiary u prześladowcy stanowi niewątpliwie najistotniejszy problem spraw najnowszych męczenników.”²¹ Trudność ta odnosi się m.in. do systemów totalitarnych.²² W trakcie poszczególnych procesów kanonizacyjnych wykazano, że nienawiść do wiary dotyczyła konkretnych zagadnień, jak np. stanu kapłańskiego,²³ misji duszpasterskiej, prawa do życia.²⁴ Należy odróżnić nienawiść prześladowcy od sporów i różnic politycznych. Choć można stwierdzić ogólnie, że systemy: nazistowski i stalinowski były zbrodnicze, to jednak każdy fakt męczeństwa należy zbadać indywidualnie oraz zweryfikować motywację po stronie zadającego śmierć. Mogą wystąpić różne przyczyny, ale o męczeństwie mówimy, kiedy nienawiść do wiary jest elementem przeważającym.²⁵

Następnym składnikiem kanonicznej koncepcji męczeństwa jest osoba umęczona za wiarę. Męczennik, powodowany miłością do wiary, powinien akceptować zadaną mu śmierć.²⁶ Jest to akt ludzki. Niekiedy następuje faktyczne wyznanie wiary przed śmiercią. W innych sytuacjach nie ma bezpośredniego słownego przyznania się do Jezusa, ale życie męczennika i okoliczności śmierci wskazują na oddanie życia dla Boga.²⁷ Akceptacja męczeństwa niekiedy jest trudna do rozstrzygnięcia, gdy rozważa się śmierć dziecka, albo gdy ma miejsce ucieczka z miejsca kaźni, czy też prowokowanie oprawcy.

Współczesny rozwój nauk, takich jak: medycyna, psychologia, psychiatria, pedagogia, socjologia, kryminalistyka, wspierają badania procesu kanonizacyjnego. Nauki te pomagają nakreślić pozytywną wolę przyjęcia męczeństwa (również *implicite*) i wytrwania w niej aż do śmierci. Rozwój wiedzy pomaga zrozumieć dalsze przygotowanie osoby do męczeństwa. Nauki medyczne są pomocne przy rozstrzygnięciu np. problemu braku przytomności przed śmiercią.

²¹ H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 50.

²² Nienawiść do wiary jako przyczyna śmierci często jest zamaskowana, co charakteryzuje systemy totalitarne, por. E. Zarosa, *Rola postulatora...*, s. 236-238.

²³ Przynależność do stanu duchownego była niekiedy jedyną przyczyną aresztowania i zesłania do obozu koncentracyjnego, por. F. Stopniak, *Męczeństwo duchowieństwa polskiego w II Wojnie Światowej*, „Ateneum Kapłańskie” 472 (1987), z. 3, s. 496.

²⁴ Edyta Stein została aresztowana z powodu swej żydowskiej narodowości, ale przynależność do Kościoła była przyczyną przeważającą w jej deportacji do obozu i konsekwentnie potem śmierci, por. W. Bar, *Crux firmat...*, s. 115.

²⁵ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 52.

²⁶ Męczennik posiada wolność wyboru, w tej wolności wybiera męczeństwo, por. E. Zarosa, *Rola postulatora...*, s. 229.

²⁷ Por. I. Werbiński, *Świętość...*, s. 219. Niektórzy męczennicy długo przygotowywali się do śmierci, a inni podjęli decyzję w krótkim czasie, por. tamże, s. 220-221.

2. DOCHODZENIE DIECEZJALNE

2.1. Warunki wstępne

Śmierć za wiarę może wzbudzić tzw. opinię męczeństwa.²⁸ Ogólne, ale też stałe, przekonanie o męczeństwie, które występuje w diecezji, instytucie życia konsekrowanego, stowarzyszeniu życia apostołskiego czy innej grupie wiernych może przyjąć formę kultu prywatnego. Ta sytuacja powinna być wstępnie rozpoznana przez powoda i postulatora sprawy.²⁹ Opinia o męczeństwie zwykle rodzi się spontanicznie, trwa, a nawet wzrasta oraz ogarnia wielu wiernych.³⁰ Towarzyścić jej mogą świadectwa otrzymania szczególnych łask. Dlatego należy zachować i zabezpieczyć wszelkie pamiątki, książki i pisma pozostałe po zmarłym, co ułatwi przyszłą pracę postulatora.

Osoby świętych męczenników są przykładami wiary dla wiernych. Dlatego na początku dochodzenia należy określić znaczenie tej sprawy dla Kościoła. Inaczej mówiąc, potrzebne jest wskazanie eklezjalnego waloru ewentualnej kanonizacji. Postulator ma poinformować biskupa o „powodach, które wydają się przemawiać za prowadzeniem sprawy kanonizacyjnej”.³¹ Rozpoznaniu znaczenia sprawy służy też obowiązek biskupa zasięgnięcia opinii Konferencji Episkopatu, czy słusznym jest rozpoczęcie dochodzenia³²: na ile świadectwo męczennika jest aktualne w obecnym kontekście społecznym i czy jest nośnym przykładem dla współczesnych pokoleń?³³

Gdy odpowiedzi na powyższe pytania są pozytywne, to postulator winien zająć się zebraniem wszelkich danych o męczenniku. Na ich podstawie przygotowuje on dla biskupa biografię zmarłego, opartą na prawdzie historycznej, z dokładnym chronologicznym zestawieniem życia i działalności osoby.³⁴ Dobry życiorys

²⁸ Bez trwałej i rozpowszechnionej opinii o męczeństwie nie można rozpocząć sprawy kanonizacyjnej, por. Benedykt XVI, *Badania kanoniczne...* Por. także A. Eszer, *Pojęcie cnoty heroicznej w przekroju historycznym*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej...*, s. 101-112.

²⁹ Na kult prywatny składa się m.in. modlitwa wiernych za pośrednictwem męczennika, nawiedzanie jego grobu, przechowywanie z szacunkiem zdjęć, portretów, por. J. R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985, s. 77-78. Postulator sprawy powinien nawet zabiegać o szerzenie kultu prywatnego, por. tamże, s. 87-88; H. Misztal, *Komentarz do konstytucji apostołskiej*, 84-85. Por. także J. Mrówczyński, *Rola informacji hagiograficznej w sprawach kanonizacyjnych*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej...*, s. 87-99.

³⁰ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 220.

³¹ *Divinus perfectionis magister*, nr 2) 1. Por. H. Misztal, *Znaczenie społeczne kanonizacji i beatyfikacji*, „Roczniki Nauk Prawnych” 9 (1999), z. 2, s. 73-95.

³² Por. *Kongregacja-Normy*, nr 11 a. Zasięgnięcie opinii może się dokonać w formie pisemnej, albo ustnej na posiedzeniu Konferencji Episkopatu, po spotkaniu należy sporządzić pismo na ten temat i dołączyć do akt procesu, por. J. R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, s. 100.

³³ Por. tamże, s. 78; H. Misztal, *Komentarz do konstytucji apostołskiej*, s. 85-86.

³⁴ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 10) 1.

oprócz warstwy faktograficznej winien ukazywać duchowy opis sylwetki, elementy psychologiczne oraz teologiczne oddające duchowość męczennika.³⁵

Święci nie zawsze byli rozumiani przez ludzi epoki, w której żyli. Niektórzy odchodzili ze swoich zakonów lub brakowało im konkretnych umiejętności. Te trudności, bądź inne, np. natury historycznej (przykładowo: nieautentyczne pisma i dokumenty), należy umieścić w biografii, niczego nie ujmując czy zatajając.³⁶

2.2. Osoby etapu diecezjalnego

Kwerendę na etapie diecezjalnym przeprowadzają określone osoby tworzące trybunał sądowy. Należą do nich: powód, postulator, biskup diecezjalny, delegat biskupa, promotor sprawiedliwości, biegli i notariusze. Wszyscy wymienieni przy obejmowaniu swego urzędu składają przysięgę, co do wiernego wykonywania obowiązku i są zobowiązani do zachowania tajemnicy.³⁷ Cały przebieg dochodzenia, choć nie nosi wprost nazwy proces kanonizacyjny, można jednak zdefiniować jako proces specjalny.³⁸

„Sprawę kanonizacyjną prowadzi powód; do wypełnienia tego obowiązku może być dopuszczony przez władzę kościelną ktokolwiek z Ludu Bożego czy też jakaś grupa wiernych.”³⁹ Zatem powodem jest osoba fizyczna lub prawna kościelna, która popiera sprawę, czuwa nad jej przebiegiem oraz zabezpiecza ją od strony finansowej, np.: instytut zakonny, diecezja, Konferencja Episkopatu, stowarzyszenie katolickie itd.

Urzędowym przedstawicielem powoda jest postulator jako osoba fizyczna. „Postulatora ustanawia powód za pomocą udzielenia mu pełnomocnictwa, zredagowanego według przepisów prawa i za aprobatą biskupa.”⁴⁰ Biskup udziela *nihil obstat* konkretnemu postulatorowi. Jeśli sprawa jest bardzo złożona, to za zgodą powoda, postulator może mianować jednego lub więcej wicepostulatorów.⁴¹

Postulatorami mogą być kapłani, członkowie instytutów życia konsekrowanego i świeccy.⁴² Dopuszczenie świeckich i zakonnic jest nowością w aktualnym prawie. Istotne jest natomiast „byleby wszyscy wymienieni byli biegli w teologii,

³⁵ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 226-229.

³⁶ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 10) 1.

³⁷ Por. tamże, nr 6.

³⁸ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 174-175.

³⁹ *Kongregacja-Normy*, nr 1 a. Por. J. R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, s. 78-80.

⁴⁰ *Kongregacja-Normy*, nr 2 a. O pełnomocnictwie udzielonym postulatorowi, por. KPK 1983, kan. 1484.

⁴¹ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 4.

⁴² Por. tamże, nr 3 a. O wymaganiach stawianych postulatorowi, por. też J. R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, s. 80-82.

prawie kanonicznym i historii, a także byliby znali praktykę Kongregacji”.⁴³ Postulator powinien być osobą pełnoletnią, cieszącą się dobrą opinią, roztropną i uczciwą. Powinien też być osobiście przekonany o słuszności prowadzonej sprawy.

Do jego obowiązków należy przeprowadzenie wszelkich możliwych poszukiwań na temat życia sługi Bożego, jego opinii świętości i męczeństwa, ewentualnych przeszkód oraz ważności sprawy dla Kościoła; o swoich poczynaniach postulator informuje biskupa.⁴⁴ Po przynajmniej wstępnej kwerendzie, przedkłada biskupowi prośbę o przeprowadzenie sprawy (*supplex libellus*).⁴⁵ Wraz z prośbą przedstawia on biskupowi także życiorys męczennika, odpis drukowanych pism osoby badanej oraz listę świadków.⁴⁶ W trakcie procesu postulator może również przejrzeć wszystkie akta i następnie uzupełnić środki dowodowe oraz wprowadzić nowych świadków,⁴⁷ choć sam nie może świadczyć w sprawie.⁴⁸ Następnie stara się o tłumaczy do przygotowania transumptu oraz administruje funduszami wyznaczonymi na prowadzenie procesu.⁴⁹

Prawo prowadzenia dochodzenia na temat męczeństwa i opinii o męczeństwie określonych wiernych przysługuje przede wszystkim biskupom diecezjalnym (i zrównanym z nimi w prawach podmiotom) na terenie ich własnej diecezji.⁵⁰ Kompetentnym jest zwłaszcza biskup, na którego terytorium zmarł męczennik, chyba że są szczególne okoliczności wskazujące na innego biskupa, np. gdy większą część życia i pracy męczennik żył gdzie indziej.⁵¹

Zatem do biskupa diecezjalnego należy inicjatywa rozpoczęcia sprawy, po uprzednim potwierdzeniu, że weryfikują się warunki rozpoczęcia procesu. Także biskup akceptuje kolejne etapy przewodu diecezjalnego. Zawiera się w tym fakt współdecydowania przełożonego Kościoła partykularnego w sprawach kanonizacyjnych wraz z Kongregacją,⁵² choć ostatecznie wprowadzenie nowego kultu na-

⁴³ *Kongregacja-Normy*, nr 3 a. Jeśli postulator prowadzi kilka spraw, to do każdej z osobna potrzebuje oddzielnego pełnomocnictwa. Niekiedy w instytucjach zakonnych występuje postulator generalny, który wyznaczony przez najwyższe władze zakonne prowadzi wszystkie sprawy swego instytutu.

⁴⁴ Por. tamże, nr 3 b. O obowiązkach postulatora, por. J. R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, s. 82-94.

⁴⁵ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 8. Podobną do *supplex libellus*, ale jednak odmienną, jest skarga powodowa, por. KPK 1983, kan. 1504.

⁴⁶ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 10.

⁴⁷ Por. tamże, nr 27 c.

⁴⁸ Por. tamże, nr 20 3). Postulator nie uczestniczy w przesłuchaniach świadków.

⁴⁹ Por. tamże, nr 3 c. O innych prawnych wskazaniach dla postulatora, por. KPK 1983, kan. 1485-1489. Por. też cytowaną wyżej pracę monograficzną, E. Zarosa, *Rola postulatora...*

⁵⁰ Por. *Divinus perfectionis magister*, nr 1. Por. KPK 1983, kan. 1419.

⁵¹ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 5 a. Uznanie tych okoliczności należy do Kongregacji, por. tamże.

⁵² Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 184.

leży do Stolicy Apostolskiej. Docenienie roli biskupa działającego na mocy sprawowanej władzy własnej, zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, wykracza poza funkcję zebrania materiału dowodowego w sprawie męczeństwa.⁵³ On szacuje wystarczalność warunków wstępnych do rozpoczęcia procesu, a następnie przyjmuje i ocenia relację postulatora. W ocenie wszystkich elementów uwzględnia głos Konferencji Episkopatu i *nihil obstat* Stolicy Apostolskiej.

„Biskup może prowadzić sprawę osobiście lub przez swojego delegata, który powinien być kapłanem prawdziwie biegłym w teologii, prawie kanonicznym (...)”⁵⁴ Najczęściej, w imieniu biskupa, dochodzeniu diecezjalnemu przewodniczy delegat biskupa.⁵⁵ W skład trybunału wchodzi także: promotor sprawiedliwości, notariusze i cursor, a w dalszym przebiegu sprawy uczestniczą również biegli.

Promotor sprawiedliwości winien posiadać kwalifikacje podobne do delegata biskupiego.⁵⁶ Dopilnowanie zachowania przepisów prawa kanonicznego jest głównym zadaniem promotora. Jego też obowiązkiem jest przygotowanie pytań dla świadków i biegłych, którzy będą przesłuchani w trakcie dochodzenia; pytania te mają naświetlić obraz sługi Bożego, jego męczeństwo i opinię o męczeństwie.⁵⁷ Promotor powinien być obecny przy przesłuchaniu świadków i biegłych. Jeśli tak by się nie stało, to później przegląda akta sprawy i według swego uznania dodaje uwagi i wnioski.⁵⁸ Na koniec etapu zbierania środków dowodowych, „wszystkie akta i dokumenty przegląda promotor sprawiedliwości, aby jeśli uzna to za konieczne, mógł prosić o dalsze poszukiwania”.⁵⁹ Ostatecznie wyraża aprobatę, że przebieg dochodzenia diecezjalnego dokonał się zgodnie z prawem.

Wspomniani już wyżej biegli cechują się wiedzą i doświadczeniem w określonej dziedzinie wiedzy, dzięki czemu mogą potwierdzić jakiś fakt lub poznać prawdziwą naturę badanego problemu.⁶⁰ W dochodzeniu kanonizacyjnym występują dwaj teolodzy cenzorzy, którzy na polecenie biskupa analizują pisma wydane drukiem przez sługę Bożego, czy nie ma w nich nic przeciwnego wierze lub obyczajom.⁶¹ W dalszej kwerendzie dotyczącej innych pism i dokumentów zmar-

⁵³ Por. F. Veraja, *Commento alla nuova legislazione per le cause dei santi*, Roma 1983, s. 19-24.

⁵⁴ *Kongregacja-Normy*, nr 6 a. Por. KPK 1983, kan. 1421.

⁵⁵ Może nim być wikariusz sądowy lub inny kapłan. Gdy brakuje kompetentnej kandydatury, to kapłan może przynależeć do innej diecezji lub jest wyznaczony przez Konferencję Episkopatu. Ze względu na potrzebę obiektywności, delegat biskupa nie może być związany z męczennikiem więzami pokrewieństwa czy zażyłości itp., por. KPK 1983, kan. 1448-1449.

⁵⁶ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 6 b.

⁵⁷ Por. tamże, nr 15 a.

⁵⁸ Por. tamże, nr 16 b.

⁵⁹ Tamże, nr 27 a. Por. KPK 1983, kan. 1433-1436.

⁶⁰ Por. tamże, kan. 1574. Opinie biegłych są pomocniczymi środkami dowodowymi, w odróżnieniu od dokumentów i zeznań świadków jako samoistnych środków, por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 191.

⁶¹ Por. *Divinus perfectionis magister*, nr 2,2; *Kongregacja-Normy*, nr 13.

łego uczestniczą biegli historycy i archiwiści.⁶² Powołuje ich biskup w liczbie przynajmniej dwóch. „Po wypełnieniu zadania biegli przekazują biskupowi łącznie z pismami zebranymi dokładną i oddzielną relację, w której referują i stwierdzają, że wiernie wypełnili zadanie, dołączają listę pism i dokumentów oraz wydadzą opinię o ich autentyczności i wiarygodności, jak i na temat osobowości służi Bożego, jaka wynika ze zgromadzonych pism i dokumentów.”⁶³

W dochodzeniu ważną urzędową rolę pełni notariusz, brak jego podpisu na aktach skutkuje ich nieważnością.⁶⁴ Obok notariusza głównego (*actuarius*) występuje notariusz pomocniczy (*adiunctus*). Przepisanie wszystkich akt procesu tzw. transupmtu należy do pisarza, a ich przetłumaczenie na język dopuszczalny w Kongregacji jest zadaniem tłumacza (tłumaczy).

2.3. Przebieg dochodzenia diecezjalnego

Prośba postulatora do biskupa o rozpoczęcie sprawy (*supplex libellus*) uruchamia kolejne kroki postępowania, tj. wystąpienie o opinię Konferencji Episkopatu, następnie rozgłoszenie prośby postulatora, celem wyłonienia ewentualnych przeszkód.⁶⁵ Po cenzurze pism drukowanych męczennika⁶⁶ i zebraniu wszelkich dokumentów niedrukowanych, biskup powiadamia Stolicę Apostolską, od której otrzymuje *nihil obstat*.⁶⁷ O pozytywnej decyzji biskupa dotyczącej rozpoczęcia postępowania kanonizacyjnego informuje specjalny dekret i ustanowienie trybunału.⁶⁸ Wraz z dekretem następuje przyznanie kandydatowi na ołtarze tytułu „sługi Bożego”, co nie oznacza jeszcze publicznego kultu.

Poszczególne zebrania trybunału rozpoczyna sesja wstępna. Kolejne sesje, których ilość zależy od liczby świadków oraz dokumentów i trudności sprawy, mają charakter roboczy. Na jednej z nich stwierdza się brak kultu publicznego.

⁶² Por. tamże, nr 14 b. Ogólne normy dotyczące biegłych, por. KPK 1983, kan. 1575-1581.

⁶³ *Kongregacja-Normy*, nr 14 b.

⁶⁴ Por. KPK 1983, kan. 1437. Por. także *Kongregacja-Normy*, nr 16 a.

⁶⁵ Biskup obwieszcza prośbę postulatora o rozpoczęcie procesu w formie komunikatu lub listu pasterskiego, celem zebrania dodatkowych informacji o słudze Bożym i ewentualnych przeszkód, por. J. R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, s. 101. O czynnościach poprzedzających otwarcie dochodzenia, por. H. Misztal, *Zagadnienie wstępnej oceny do rozpoczęcia procesu*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej...*, s. 43-56.

⁶⁶ Cenzura ma zasadniczo stwierdzić, że pisma zmarłego nie sprzeciwiają się wierze ani moralności, ale też wstępnie zarysować sylwetkę duchową badanej osoby, por. J. R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, s. 101-102. Por. też G. Bartoszewski, *Teologiczna cenzura pism własnych służi Bożego*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej...*, s. 69-85.

⁶⁷ *Nihil obstat* nie jest upoważnieniem czy udzieleniem biskupowi jurysdykcji, ale komunikatem o braku przeszkód do rozpoczęcia sprawy, por. H. Misztal, *Zagadnienie wstępnej oceny...*, s. 54.

⁶⁸ Ten akt biskupa można porównać do *introductio causae* w poprzednim prawie, por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 262.

Przed zakończeniem dochodzenia, przepisane akta procesu porównuje się z oryginalnymi materiałami. Całość kończy ostatnia publiczna sesja, po której akta są przesłane do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

Pierwsza sesja posiada charakter publiczny. W kaplicy lub innym miejscu, po modlitwie, następuje odczytanie prośby postulatora oraz *nihil obstat* Stolicy Apostolskiej i dekretów nominacyjnych członków trybunału. Po wręczeniu nominacji osoby tworzące trybunał składają przysięgę odnośnie zachowania tajemnicy i wiernego wypełnienia urzędu. Następuje przekazanie listy świadków oraz pytań do nich.

Na kolejnych roboczych sesjach są przesłuchiwanie świadkowie zgodnie z listą określoną przez postulatora. Gdy zmarły należał do instytutu zakonnego, większa część świadków powinna pochodzić spoza niego (instytutu), chyba, że jest to niemożliwe, np. w zakonach klauzurowych.⁶⁹ Biskup lub jego delegat mogą też powołać świadków z urzędu, rozszerzając tym samym listę przygotowaną przez postulatora.⁷⁰ Wezwanie świadka (cytacja) dołącza się do akt procesu. Zwykle w jednym dekrete wzywa się świadka i promotora sprawiedliwości.⁷¹ Głównymi świadkami powinni być ci, którzy osobiście zetknęli się z męczennikiem (świadkowie naoczni), a w mniejszym stopniu ci, którzy znają sprawę tylko ze słyszenia;⁷² przede wszystkim krewni, powinowaci i żyjący ze służą Bożym w przyjaźni czy zażyłości.⁷³ Wykluczeni od zeznań są kapłani w tym, co dotyczy sakramentu pokuty, kierownicy duchowi służby Bożego oraz postulator sprawy.⁷⁴

Przesłuchanie następuje według przygotowanych pytań. „Biskup jednak lub delegat powinien zadbać, aby zostały postawione inne konieczne lub potrzebne pytania w celu lepszego wyjaśnienia tego, co powiedzieli lub pełniejszego rozwiązania i wytłumaczenia trudności, jakie wypłynęły.”⁷⁵ Pytania zadaje delegat biskupa w obecności promotora sprawiedliwości.⁷⁶ Przesłuchanie ma być proto-

⁶⁹ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 19.

⁷⁰ Por. tamże, nr 16 a, 21 a.

⁷¹ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 269-270.

⁷² Por. *Kongregacja-Normy*, nr 17. Świadek może dołączyć do zeznań potwierdzone przez niego pismo, por. tamże, nr 24.

⁷³ Por. tamże, nr 18.

⁷⁴ Por. tamże, nr 20. W odniesieniu do świadków należy także stosować normy kodeksowe, por. KPK 1983, kan. 1549-1573. Jeśli świadek nie może przybyć do siedziby trybunału, to za zgodą ordynariusza innej diecezji, sesja może się odbyć w miejscu zamieszkania świadka, por. KPK 1983, kan. 1469 § 2. Istnieje także możliwość przesłuchania świadka za pośrednictwem trybunału rogatoryjnego, por. *Kongregacja-Normy*, nr 26.

⁷⁵ Tamże, nr 16 c.

⁷⁶ Promotor sprawiedliwości powinien przejrzeć akta, jeśli nie był obecny przy przesłuchaniu, por. tamże, nr 16 b. Por. KPK 1983, kan. 1561.

kołowane. Po odczytaniu zeznań, zostają one podpisane przez przesłuchującego, protokolanta i świadka.⁷⁷ Świadek składa przysięgę, że będzie mówił prawdę.⁷⁸

Po zakończeniu przesłuchań świadków, na odrębnej sesji następuje włączenie dokumentacji i pism sługi Bożego, przygotowanych i przedłożonych przez biegłych.⁷⁹ W trakcie spotkania z biegłymi lub na osobnej sesji delegat biskupa powinien zwizytować grób męczennika, jego mieszkanie lub inne miejsca, celem stwierdzenia braku kultu publicznego; deklaracja na ten temat zostaje włączona do akt procesu.⁸⁰ W przebiegu etapu diecezjalnego i po jego zakończeniu zabronione jest urządzenie uroczystości, które sugerowałyby wiernym pozytywną decyzję Kościoła na temat kultu męczennika, gdyż ta należy wyłącznie do Stolicy Apostolskiej⁸¹.

Na zakończenie dochodzenia, biskup wydaje dekret publikacji akt.⁸² Postulator i promotor sprawiedliwości mogą jeszcze wystąpić o ich uzupełnienie (nowi świadkowie czy dokumenty).⁸³ Następnie należy przygotować w dwóch egzemplarzach odpis dokumentacji procesu, tzw. transumpt.⁸⁴ Obowiązek ten należy do specjalnie mianowanego i zaprzysiężonego kopisty. Polskie akta należy ponadto przetłumaczyć w dwóch kopiach na język akceptowany w Kongregacji, każdy odpis trzeba autentykować.⁸⁵ Dla zachowania wierności odpisów dokonuje się porównanie (odczytanie) obu tekstów, potwierdzone protokołem tej czynności.⁸⁶

Podobnie jak pierwsza, tak i ostatnia sesja posiada charakter publiczny. W obecności biskupa, członków trybunału i innych osób podpisuje się przygotowany protokół. Dokumenty procesu zostają zamknięte w przygotowanych teczkach i pojemnikach, następnie opieczątowane. Oryginał akt zostaje w kurii, a cztery odpisy (dwa transumpty i dwa tłumaczenia) przekazuje się do Kongregacji.⁸⁷

⁷⁷ O osobach obecnych podczas przesłuchania oraz sporządzaniu akt, por. tamże, kan. 1470-1473.

⁷⁸ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 23.

⁷⁹ Biegli składają przysięgę o sumienności dokonanych poszukiwań oraz, że nie zniekształcili ani nie zmienili żadnego dokumentu, por. tamże, nr 21 b. Wymagania prawne dotyczące biegłych, por. także KPK 1983, kan. 1574-1581.

⁸⁰ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 28. Znakiem kultu publicznego jest np. umieszczanie obrazów męczennika w aureoli lub budowanie kaplic pod imieniem zmarłego.

⁸¹ Por. F. Veraja, *Commento...*, s. 39-40.

⁸² Por. KPK 1983, kan. 1598.

⁸³ Por. *Kongregacja-Normy*, nr 27 b-c.

⁸⁴ Por. tamże, nr 29.

⁸⁵ Por. tamże, nr 31 b.

⁸⁶ Por. tamże, nr 30 a.

⁸⁷ Por. tamże, nr 30 b, 31. W niniejszym opracowaniu pomijam procedurę w sprawie udowodnienia cudów, choć taka w odniesieniu do męczennika, zwłaszcza przy kanonizacji, też ma miejsce, por. tamże, nr 32-35; M. Machejek, *Dowód z cudów wymaganych do beatyfikacji i kanonizacji w perspektywie aktualnych potrzeb Kościoła*, w: *Kościół i Prawo*, t. 4, red. J. Krukowski,

3. PROCES W KONGREGACJI SPRAW KANONIZACYJNYCH

Dalsze dochodzenie ma miejsce w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.⁸⁸ Po zaprotokołowaniu nadejścia akt, następuje akceptacja postulatora sprawy mieszkającego w Rzymie, który odąd pośredniczy w kontaktach z powodem.⁸⁹ Z kolei podsekretarz „bada, czy w dochodzeniach biskupa zostały zachowane wszystkie przepisy prawa, a o ich wyniku informuje Kongres zwyczajny”.⁹⁰

Po wstępnym pozytywnym rozpoznaniu, dalsze studium sprawy jest powierzone któremuś z najbardziej odpowiednich relatorów. On wraz z tzw. pomocnikiem zewnętrznym przygotowuje treść *pozycji* o męczeństwie.⁹¹ Po dogłębnym przestudiowaniu wszystkich zagadnień sprawy autoryzuje *pozycję* podpisując ją na odwrocie strony tytułowej, co wiąże się z prawami autorskimi relatora.⁹² Treść *pozycji* w układzie chronologicznym (czasem tematycznym) dokumentuje całość życia sługi Bożego, zeznania świadków oraz inne dowody.⁹³ Opracowanie dotyczące życia i działalności męczennika poprzedza tzw. *informacja*, w której podaje się zarys historii sprawy, wykaz przebadanych źródeł, zwięzły profil – życiorys sługi Bożego oraz opinia świętości i męczeństwa.⁹⁴ *Pozycja* winna ukazywać fakt męczeństwa, osobę zabitą za wiarę i jej motywy, prześladowcę i powody jego działania.⁹⁵

H. Misztal, Lublin 1985, s. 235-243; G. Bartoszewski, *Kanoniczne dowodzenie cudów w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, w: *Życie i cuda polskich świętych kanonizowanych i beatyfikowanych za pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2001, s. 9-35; A. Eszer, *Miracoli ed altri segni divini. Considerazioni dommatico-storiche con speciale riferimento alle cause dei santi*, w: *Divina et humana...*, s. 435-463.

⁸⁸ Por. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Regolamento della Sacra Congregazione per le Cause dei Santi* (dalej *Regolamento*), Roma 1983, w: H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 482-494. O strukturze Kongregacji, jej członkach i kompetencjach, por. tamże, art. 1-10; *Divinus perfectionis magister*, nr 3-12. Na wcześniejszym etapie dochodzenia diecezjalnego biskup może zwracać się do Kongregacji, aby otrzymać stosowne rady i instrukcje, co również wpisuje się w zadania tejsze Kongregacji, por. *Regolamento*, art. 11 § 2. Na prośbę biskupa i za zgodą Kongregacji może też na etapie diecezjalnym nastąpić rozpoznanie i przeniesienie zwłok męczennika; Kongregacja przesyła specjalną instrukcję tej czynności, a całość rozpoznania zwłok i ich przeniesienia jest odpowiednio udokumentowana, por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 278-280.

⁸⁹ Por. *Regolamento*, art. 12; *Kongregacja-Normy*, nr 2 b.

⁹⁰ *Divinus perfectionis magister*, nr 13) 1. Por. *Regolamento*, art. 14 § 1.

⁹¹ Por. *Divinus perfectionis magister*, nr 13) 2; *Regolamento*, art. 14 § 2. 15. Pomocnikami zewnętrznymi mogą być zwłaszcza adwokaci mający aprobatę Kongregacji. Relator jak i pomocnik winni odznaczać się wiedzą teologiczną, historyczną i kanoniczną. Współpracownikiem relatora może też być postulator, por. E. Zarosa, *Rola postulatora...*, s. 278-279.

⁹² Por. *Regolamento*, art. 17-18

⁹³ Por. tamże, art. 16

⁹⁴ Por. tamże, art. 16 § 2.

⁹⁵ Por. tamże, art. 16 § 3.

Współczesne sprawy zwykle nie łączą się z dyskusją konsultorów historyków. Jeśli jednak okoliczności sprawy tego wymagają – jest to pożyteczne lub konieczne, albo pojawią się szczególne kwestie historyczne, to *pozycję* poddaje się ocenie pięciu konsultorów historyków.⁹⁶ Oceniają oni jej wartość naukową oraz, na ile jest ona wystarczająca dla kolejnego etapu dyskusji.

„*Pozycję* (wraz z opiniami konsultorów historyków i, jeśli były konieczne, z nowymi wyjaśnieniami relatora) przekazuje się konsultorom teologom, którzy głosują, co do meritum sprawy; oni winni wraz z promotorem wiary tak ją studiować, aby przed wejściem do dyskusji na kongresie szczególnym, były rozwiązane teologiczne kwestie sporne, jeśli takie są w sprawie.”⁹⁷ Promotor wiary, który ocenia sprawę pod względem merytorycznym, wraz z ośmioma teologami⁹⁸ tworzą kongres szczególny i studiują teologiczny aspekt dochodzenia. Teolodzy przygotowują swoje opinie i na kongresie szczególnym podejmują dyskusję nad męczeństwem sługi Bożego; ostatecznie podejmują decyzję głosem *affirmative*, *negative*, *suspensive*, każdy teolog osobno uzasadnia swoje stanowisko.⁹⁹ Gdy pojawią się głosy *suspensive*, kongres zwyczajny może zażądać nowych wyjaśnień. Istotnym progiem jest liczba 2/3 głosów. O ile sprawa nie uzyska pozytywnych głosów w takiej liczbie, to jest ona odłożona, a papież poinformowany o sytuacji. Jeśli głosów *affirmative* jest w liczbie 2/3, to sprawa jest przedłożona na spotkaniu biskupów i kardynałów – członków Kongregacji.¹⁰⁰

Wyznaczony tzw. *ponens* sprawy referuje ją na spotkaniu zwyczajnym Kongregacji. Po dyskusji następuje głosowanie i przygotowanie relacji dla papieża.¹⁰¹ Ostateczną decyzję o męczeństwie sługi Bożego podejmuje papież. Po pozytywnym ustosunkowaniu się do sprawy Ojca Świętego, sekretarz Kongregacji przygotowuje dekret o męczeństwie (*decretum super martyrio*), opublikowany następnie wobec papieża.¹⁰²

Papieski dekret na temat męczennika opiera się na tzw. pewności moralnej. Całość dochodzenia, na obu etapach procesu, wyklucza rozumne i uzasadnione wątpliwości. W sposób pozytywny deklaruje się opinię świętości i sam fakt mę-

⁹⁶ Por. tamże, art. 19 § 2. Relator generalny wraz z relatorem sprawy, po dyskusji i głosowaniach historyków, sporządzają sprawozdanie na użytek dalszej dyskusji teologów, por. tamże, art. 20 § 2. O wyznaczeniu konsultorów historyków i innych specjalistów, por. także *Divinus perfectionis magister*, nr 13) 3.

⁹⁷ Tamże, nr 13) 4.

⁹⁸ Por. *Regolamento*, art. 22 § 1.

⁹⁹ Por. tamże, art. 22 § 1-5.

¹⁰⁰ Por. tamże, art. 23 § 1-3; *Divinus perfectionis magister*, nr 13) 5.

¹⁰¹ Por. *Regolamento*, art. 24

¹⁰² Por. tamże, art. 25.

czeństwa. Beatyfikacja, a jeszcze bardziej kanonizacja wymagają najwyższego stopnia pewności moralnej.¹⁰³

4. KANONIZACJA A BEATYFIKACJA

Kult świętych w Kościele wiąże się z uznaniem ich za takich w formie aktu kanonizacyjnego lub beatyfikacyjnego. „Kanonizacja – oficjalne uznanie przez Stolicę Apostolską świętości życia konkretnej osoby ludzkiej z racji osiągnięcia przez nią doskonałości moralnej w stopniu heroicznym lub oddania swego życia za Chrystusa, polegające na uznaniu jej przez papieża za osobę godną kultu publicznego w Kościele powszechnym i wpisaniu do katalogu świętych.”¹⁰⁴ Uznanie świętości osoby ludzkiej przez najwyższą władzę kościelną (w kanonizacji) w formie uroczystego nauczania angażuje nieomylną papieską, co nie jest równoznaczne z kategorią dogmatyczną.¹⁰⁵ Akt kanonizacji nakazuje kult męczennika w Kościele (wyniesienia do chwały ołtarza) oraz posiada charakter powszechny, a nie lokalny, jak beatyfikacja. Formalna kanonizacja wynika z definitywnego dekretu papieskiego, poprzedzonego zwyczajnym procesem kanonizacyjnym. Wyróżnia się też kanonizację równoznaczną, gdy papież bez formalnej procedury dochodzenia lub uroczystości liturgicznych poleca cześć sługi Bożego np. przez odprawienie Mszy św. w wyznaczonym dniu czy oprawiania oficjum o świętym.¹⁰⁶

Wiara Kościoła jednoznacznie wyraża prawdę, że Duch Święty prowadzi wspólnotę wiernych. Przekonanie o asystencji Ducha Świętego, który towarzyszy Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła oraz nieomylności tego Urzędu odnosi się również do aktów kanonizacji, jako orzeczeń ostatecznych.¹⁰⁷

¹⁰³ Por. H. Misztal, *Komentarz do konstytucji apostolskiej*, s. 105-106; tenże, *Prawo kanonizacyjne*, s. 232-235; J. L. Gutierrez, *La certeza morale nelle cause Super martyrio*, w: *Divina et humana...*, s. 559-575; L. Flisikowski, *Problem pewności moralnej w sprawach kanonizacyjnych*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej...*, s. 57-68.

¹⁰⁴ H. Misztal, *Kanonizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 607. Świętość, cel i zadanie Kościoła, jest darem Boga, ale też zależy od współpracy człowieka z łaską, por. E. Nowak, *Kongregacja to nie fabryka*, http://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/kongregacja_fabryka.html

¹⁰⁵ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 73; F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Eugene-Oregon 1983, s. 136; B. Gherardini, *Canonizzazione ed infallibilita*, „*Divinitas*” 46 (2003), nr 2, s. 196-221.

¹⁰⁶ Święci mogą być wzywani w publicznych modlitwach Kościoła, można otaczać kultem obrazami i relikwiami, a kościołom i kaplicom nadawać ich imiona, por. E. Zarosa, *Rola postuladora...*, s. 289. Por. także H. Fokciński, *Potwierdzenie kultu. Kilka refleksji z okazji lektury piętnastego wydania „Index ac status causarum”*, w: *Divina et humana...*, s. 465-479. Normy prawne dotyczące kultu świętych, obrazów i relikwii, por. KPK 1983, kan. 1186-1190.

¹⁰⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienia doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, „*L’Osservatore Romano*” 1998, nr 10, s. 16-19, nr 6, 11.

Mniejszą rangę, o zasięgu lokalnym, posiadają akty beatyfikacyjne. „Beatyfikacja – eklezjalna i liturgiczna deklaracja, zinstytucjonalizowana w procesie beatyfikacyjnym Stolicy Apostolskiej, która ukazuje w osobie sługi Bożego jego doskonałe życie w Bogu i utwierdza wiarę w możliwość osiągnięcia zbawienia przez wszystkich ludzi.”¹⁰⁸ Instytucja beatyfikacji rozwinęła się później niż kanonizacja. Akt beatyfikacyjny pozwala na kult publiczny w ograniczonym wymiarze, w określonym kraju, diecezji, instytucie zakonnym.¹⁰⁹ Zasadniczo ma on miejsce po przeprowadzeniu całego procesu, wyjątkowo może się zdarzyć beatyfikacja w formie równorzędnej, tj. jako akceptacja już istniejącego kultu.

Od strony formalnej, aktualne normy stanowią, że do beatyfikacji jest wymagany jeden cud, odpowiednio udokumentowany i potwierdzony odrębnym dochodzeniem. Podobnie po beatyfikacji, do kanonizacji konieczny jest jeden cud, który nastąpił już po akcie beatyfikacyjnym, analogicznie potwierdzony w osobnym procesie.¹¹⁰ Przy dobrze udokumentowanym męczeństwie, Kongregacja może poprosić papieża o dyspensę od aprobaty cudu, wymaganego do beatyfikacji.¹¹¹

Różnice teologiczne i pastoralne pomiędzy kanonizacją a beatyfikacją podkreśla komunikat Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych z 29 września 2005 r. Uroczystościom kanonizacyjnym przewodniczyć będzie papież, a beatyfikacyj-

¹⁰⁸ Cz. Bartnik, *Beatyfikacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 163. Najczęściej beatyfikacja zmierza do kanonizacji, por. E. Zarosa, *Rola postuladora...*, s. 288. Różnica prawna nie oznacza w żadnym wypadku, że błogosławiony jest mniej święty w niebie od osoby kanonizowanej, obaj są zbawieni.

¹⁰⁹ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 89. Dekret papieski, na drodze wyjątku, może rozszerzyć kult błogosławionego, bądź ustanowić go patronem całego kraju, por. E. Zarosa, *Rola postuladora...*, s. 290; bez takiego dekretu nie można rozszerzać kultu lokalnego, por. F. Veraja, *Commento...*, s. 46-47. Należy też zauważyć historię polskich starań, por. M. Machejek, *Historia polskich starań o beatyfikacje i kanonizacje w Rzymie*, Postulatorski Ośrodek Studiów; S. Kośnik, *Stan polskich procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych*, w: *Kościół i Prawo*, t. 4, red. J. Krukowski, H. Misztal, Lublin 1985, s. 245-256; H. Misztal, *Problemy prawne kanonizacji polskich błogosławionych*, w: tamże, s. 257-289; *Polacy beatyfikowani i kanonizowani przez Jana Pawła II*, red. E. Gonciarz, Łódź 1995; T. Kaczmarek, *Biskup Michał Kozal „Mistrz męczenników”*, Włocławek 2001; M. Machejek, *Problemy prawnopraktyczne polskich spraw...*, s. 147-159; S. Kośnik, *Stan prawny i faktyczny polskich starań beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych na dzień 26.09.1992*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej...*, s. 163-174; T. Kaczmarek, *Proces kanonizacyjny męczenników, którym przewodzi bł. Michał Kozal*, w: tamże, s. 175-182. Beatyfikację 108 męczenników ostatniej wojny (13.06.1999) odzwierciedla szereg publikacji na ich temat, por. H. Misztal, *Prawno-teologiczne aspekty...*; L. Musielak, *Bohaterska piątka*, Kraków 1999; tenże, *Błogosławieni męczennicy. Siedmiu franciszkanów*, Warszawa 1999; S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary. Błogosławieni męczennicy radomscy*, Sandomierz 2001; M. Kowalczyk, *Charyzmat męczeństwa oraz jego aktualizacja w życiu i apostołstwie polskich męczenników drugiej Wojny światowej*, w: *Męczennicy XX wieku*, Kolekcja Communio, s. 266-281.

¹¹⁰ Por. *Regolamento*, art. 26 § 1. O procedurze *super miraculis*, por. tamże, art. 26 § 2.

¹¹¹ Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 328. O dyspensie od cudu, gdy chodzi o męczennika, w poprzednim prawie, por. *Codex Iuris Canonici, Pii X pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1956, can. 2116 § 2.

nym jego przedstawiciel, najczęściej prefekt Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.¹¹² Uroczystości beatyfikacyjne zwykle odbędą się w diecezjach, które o to zabiegały,¹¹³ wyjątkowo na prośbę zainteresowanych podmiotów w Rzymie.¹¹⁴ O ile nie będzie szczególnych racji, to akt beatyfikacji nastąpi zwyczajnie w trakcie Mszy św., a nie w czasie Liturgii Godzin czy Liturgii Słowa.¹¹⁵

ZAKOŃCZENIE

Do natury Kościoła należy świętość, której szczególnym wyrazem jest męczeństwo. W prawnej koncepcji męczeństwa na uwagę zasługuje pojęcie osoby prześladowcy. Wiek XX rozszerzył tradycyjne rozumienie tej koncepcji na tzw. zbiorowego prześladowcę, czego przykładem w polskiej sytuacji był niemiecki nazizm. Na dalsze badania kanonistyczne zasługuje jednak komunistyczny totalitaryzm, który również był przyczyną sprawczą śmierci wielu chrześcijan.

Męczeństwo za wiarę oznacza fizyczną śmierć człowieka. Zatem, tzw. białe męczeństwo – udręczenie osoby przez prześladowcę, ale bez pozbawienia jej życia – nie stanowi prawno-kanonicznej konstrukcji męczeńskiej śmierci. Tym niemniej, ten problem również wymaga dalszych poszukiwań naukowych.

We współczesnej procedurze kanonizacyjnej istotną rolę pełni biskup diecezjalny, który po spełnieniu warunków wstępnych oraz na mocy posiadanej władzy rozpoczyna proces na etapie diecezjalnym. Docenienie jego zadań w Kościele partykularnym jest istotną cechą aktualnego prawa kanonizacyjnego, co nie pomniejsza funkcji Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych oraz Biskupa Rzymu. Do papieża ostatecznie należy decyzja o beatyfikacji czy kanonizacji męczennika.

Świadectwo dane Jezusowi poprzez życie i śmierć sługi Bożego jest jednocześnie najwyższą próbą miłości do Boga. Wiek XX, w którym według słów Jana Pawła II, powrócili męczennicy, jest przypomnieniem o wielkości wiary przenikającej życie ludzkie. Proces kanonizacyjny ma te prawdy wydobyć na światło dzienne, ma zaświadczyć wobec współczesnego świata o świętości męczenników.

¹¹² Por. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Comunicazione*, 29.09.2005, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20050929_comunicato_it.html, nr 1.

¹¹³ Zwiększenie udziału Kościoła partykularnego w beatyfikacji, uwidacznia jej różnicę wobec kanonizacji, por. Benedykt XVI, *Badania kanoniczne...* Przykładem wyboru miejsca jest beatyfikacja o. S. Papczyńskiego w Licheniu. Wskazania dotyczące liturgicznych obrzędów beatyfikacyjnych, które jednocześnie podkreślają różnicę względem kanonizacji, por. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Nowe procedury beatyfikacji*, 29.09.2005, <http://www.kkbids.episkopat.pl/analysis/46/4.htm>

¹¹⁴ Por. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Comunicazione*, nr 2-3.

¹¹⁵ Por. tamże, nr 4; tenże, *Nowe procedury beatyfikacji*, nr IV a.

PRESENT MARTYRS FOR THE FAITH
REQUIREMENTS OF THE CANONIZATION PROCESS

Summary

From the beginning of the Church, the cult of martyrs was developed. The Vatican Council II had an influence on martyrdoms, which is understood as the special gift and the highest test of the love for Jesus. The canonization process has to arise these truths into day's light, it has to testify about the sainthood of martyrs. Dissertation undertakes the problem of the martyrdom with reference to norms of the canonical law which regulate the course of the canonization case. The consideration bears upon present martyrs, without treatment historic processes.

First part of the report undertakes the problem of the martyrdom in his canonical elements. Next part of the dissertation introduce the most important requirements of the process in the diocesan investigation. The further part bears upon works in Congregation of Canonization Matters. The last part refers to differences among the beatification and the canonization.

In the legal idea of the martyrdom, the notion of the person of the persecutor deserves attention. During the 20th Century the traditional understanding of this idea widened on so called the collective persecutor eg. German Nazism. The martyrdom for the faith means the physical decease of the man. The torment of the person by the persecutor, but without the deprivation of his life - does not determine legally - the canonical construction of the martyr's decease. In the present canonization procedure, the diocesan bishop acts as an integral part. Valuing of his charges of a particular church is an essential feature of the current canonization law.

Nota o Autorze: **KS. DR ARKADIUSZ DOMASZK SDB** – absolwent Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Łądzie n. Wartą. Zainteresowania naukowe: prawo posługi nauczania, normy ogólne prawa kanonicznego, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe.

Słowa kluczowe: męczeństwo, współcześni męczennicy, proces kanonizacyjny, kanonizacja, beatyfikacja

KS. WŁADYSŁAW NOWAK SDB

„MARTYROLOGIUM ROMANUM”
UTRWALENIEM ŻYCIA ŚWIĘTYCH – PIĄTKA POZNAŃSKA.
DUCHOWOŚĆ NOWYCH BŁOGOSŁAWIONYCH

„Dzięki kochanemu Bogu,
że nam pozwolił uczęszczać do Oratorium.
Tam zahartowaliśmy naszego ducha...”
(Franciszek Kęsy, 13 maj 1942)

UMIELI ŻYĆ. NIE BALI SIĘ UMRZEĆ

„W ciągu dwóch tysięcy lat od narodzenia Chrystusa zawsze obecne było świadectwo męczenników. Także nasze stulecie, zbliżające się ku końcowi, wydało bardzo wielu męczenników, którzy ponieśli śmierć przede wszystkim jako ofiary nazizmu i komunizmu oraz walk rasowych i plemiennych. Ludzie z wszystkich warstw społecznych cierpieli za wiarę, płacąc krwią za przynależność do Chrystusa i do Kościoła lub znosząc odważnie wieloletnie więzienia i różnorakie udętki, aby nie poddać się naciskom ideologii”¹.

Takim świadectwem przemówił także Kościół w Polsce w swej niedawnej historii. Boża Opatrzność sprawiła, że ich świadectwo w dużej części nie zostało zapomniane, gdyż 108 osób spośród heroicznych świadków wiary, którzy ponieśli śmierć z rąk nazizmu hitlerowskiego, zostało wyniesione do chwały ołtarzy. Ojciec święty podczas siódmej podróży apostołskiej do Ojczyzny, 13 czerwca 1999 r. w Warszawie, dokonał ich beatyfikacji, ogłaszając ich Błogosławionymi Męczennikami za wiarę. Kościół beatyfikował – „kanonizował” ich świadectwo, tj. uznał uroczyste za słuszne ich postawy, ich przekonanie, że miłość Boga każe bezwarunkowo zmagać się o prawdę o Bogu i człowieku nawet w najtrudniej-

¹ Jan Paweł II, Bulla ogłaszająca wielki jubileusz roku 2000 *Incarnationis Misterium*, 29.11.1998, <http://www.mateusz.pl/dokumenty/bulla2000/bulla2000.htm>, nr 13.

szych okolicznościach i nie pozwala ich łamać nawet dla ratowania własnego życia².

O samym procesie, jego przebiegu i wyjątkowości napisał na jego zakończenie ks. dr Tomasz Kaczmarek postulator w biuletynie Postulacji procesu beatyfikacyjnego Męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny:

„Zanim zostali beatyfikowani, ich życie i świadectwo heroicznej miłości, okazane przez oddanie życia za Chrystusa, było bardzo wnikliwie rozpatrzone w trakcie kanonicznego postępowania beatyfikacyjnego, które otworzone zostało 26 stycznia 1992 r. we Włocławku, w diecezji, która w czasie prześladowania poniosła procentowo największe straty spośród duchowieństwa ze wszystkich diecezji w Polsce: daninę krwi złożył tu więcej niż co drugi kapłan wraz z bł. Michałem Kozalem.

Po raz pierwszy w historii Kościoła w naszej ojczyźnie została ukazana tak wielka grupa Błogosławionych Męczenników za wiarę, wywodząca się w rzeczywistości ze wszystkich stanów: biskupi, duszpasterze ze wszystkich sektorów życia Kościoła, duchowieństwo diecezjalne i zakonne, siostry zakonne, bracia zakonnicy i alumni seminarium, apostołowie laikatu, ojcowie i matki rodzin, młodzież. Odzwierciedla to sytuację Kościoła na polskiej ziemi, który w latach niewoli hitlerowskiej, a jednocześnie niezwykle dotkliwego prześladowania za wiarę, składał w bardzo szerokim wymiarze heroiczne świadectwo wierności Bogu i Jego Prawu.

Gdy dziś spoglądamy na Proces już z perspektywy ukończonego dzieła, można dokonywać pewnych podsumowań, które może dopiero teraz uświadamiają wyraźniejszej jego nietypowość i wyjątkowość.

Był to Proces bez precedensu ze względu na rozmiary. Obejmował bowiem wielką rzeszę chrześcijan z całego Kościoła w Polsce: duchowieństwo diecezjalne, zakonne i wiernych świeckich, którzy ponieśli śmierć męczeńską w różnych okolicznościach i w różnym czasie, ale z rąk tegoż samego prześladowcy, z tym łączyło się wytyczanie od strony procedury prawnej nowych dróg postępowania.

Bardzo nietypowym dla tego rodzaju spraw był poza tym rytm prac, które dotyczyły przecież bardzo zmiennego grona kandydatów zgłaszanych do chwały ołtarzy. Aż pięciokrotnie zmieniał się to grono; ostatnie uzupełnienie, dotyczące ks. Romana Sitki, rektora Seminarium tarnowskiego, miało miejsce na trzy tygodnie przed podsumowaniem dyskusji teologicznej. Zanim wykrystalizowało się grono 108 Męczenników, w trakcie prac procesowych, w sumie zostało wyłączonych z postępowania ponad 80 osób (!).

Swojego rodzaju rekordem był także czas prac procesowych, które zamknęły się w siedmiu zaledwie latach. W przeciągu dwóch lat zakończone zostały prace trybunału głównego we Włocławku i współpracujących z nim 17 trybunałów ro-

² Por. T. Kaczmarek, *Obraz świadectw 108 błogosławionych męczenników*, „Ateneum Kapłańskie” 2000, nr 548, s. 44-57.

gatoryjnych w innych diecezjach. Zgromadzone akta procesowe wraz z tłumaczeniami na język włoski liczyły ok. 96.000 stron. Dotyczyły one m.in. zaprzysiężonych zeznań 779 świadków męczeństwa, zaprzysiężonych zeznań 221 biegłych historyków, archiwistów i z innych pomocniczych dziedzin, 695 dokumentów bezpośrednio dotyczących męczeństwa, kilkudziesięciu wotów na piśmie cenzorów teologów, pomijając już inne dokumentacje, badania.

Studium sprawy w Kongregacji, całokształt bardzo trudnego i nietypowego opracowania całokształtu problematyki do wnikliwych dyskusji merytorycznych o męczeństwie w rozumieniu teologicznym, zamknęło się w ramach zaledwie trzech i pół roku. Pozostały czas zajęły sprawy związane z dyskusjami teologicznymi, najpierw w Komisji Konsultorów Teologów a później na Kongresie Kardynałów i Biskupów związanych z Kongregacją.

Nie miejsce tu na szczegółowe ilustrowanie całości tych nietypowych, bardzo trudnych a niejednokrotnie i bolesnych zmagani nad całokształtem przygotowań beatyfikacji naszych Męczenników, z czego tak diecezje, jak i zakony, na ogół bardzo niewiele zdają sobie sprawy. Piszący te słowa może zaświadczyć, że gdy w tych sprawach niekiedy zawodzili ludzie, albo piętrzyły się rozliczne przeszkody niemożliwe, po ludzku sądząc, do pokonania, miały miejsce wprost bezpośrednio interwencje Boże. Pozostanie tu jedynie niepewność – raczej niemożliwa do rozwiązania na ziemi – czyjemu wstawiennictwu przed Bogiem należy to przypisać: poszczególnych Męczenników czy wszystkich razem, czy może Matce Bożej Królowej Męczenników?

Tak przeto Proces posuwał się bez rozgłosu dalej, by mogły okazać się wielkie dzieła Bożej łaski dokonane w Męczennikach, dzieła Bożej chwały, które na różny sposób już przyniosły duchowe owoce dla Kościoła, przynoszą i z całą pewnością będą przynosiły.

Po dwóch latach prac na etapie diecezjalnym, akta Procesu zostały przekazane do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie do dalszego rozpatrzenia i orzeczenia o męczeństwie. Niezwykle intensywne prace nad sprawą pozwoliły już 20 listopada 1998 r. na przeprowadzenie dyskusji teologicznej o męczeństwie. Jej pozytywny wynik został potwierdzony 16 lutego 1999 r. na Kongresie Kardynałów i Biskupów przy tejże Kongregacji, co otworzyło drogę do ogłoszenia 26 marca 1999 r. w obecności Ojca świętego dekretu o męczeństwie za wiarę, a tym samym do beatyfikacji w Warszawie³.

³ T. Kaczmarek, *Proces beatyfikacyjny ukoronowany wyniesieniem do chwały ołtarzy 108 męczenników*, „Biuletyn Postulacji procesu beatyfikacyjnego męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny” nr 7, s. 2-4.

BOHATEROWIE WIARY I MIŁOŚCI

Przedstawiając tę grupę w liczbach, mówimy o 3 biskupach, 52 kapłanach diecezjalnych, 26 kapłanach zakonnych, 3 klerykach, 7 braciach zakonnych, 8 siostrach zakonnych i 9 osobach świeckich. Takie proporcje wiążą się przede wszystkim z faktem, że duchowni w pierwszym rzędzie byli przedmiotem «nienawiści do wiary» ze strony nazizmu hitlerowskiego, dla którego głos Kościoła najbardziej stał na przeszkodzie w budowaniu życia opartego na fałszywej, pozabawionej wymiaru nadprzyrodzonego, przesyconej nienawiścią wizji człowieka. W rzeczywistości mamy tutaj obraz całego Kościoła w Polsce, który w dniach wojny i okupacji składał swoje trudne świadectwo wierności Bogu i ojczyźnie⁴.

Spośród 9 osób świeckich, 5 osób to osoby bardzo młode, zamieszkałe w Poznaniu, związane z Oratorium księży Salezjanów przy ul. Wronieckiej. Obecnie znani pod wspólną nazwą „Poznańska Piątka”. Pięć nazwisk: Czesław JÓZWIAK; Edward KAŻMIERSKI; Franciszek KĘSY; Edward KLINIK; Jarogniew WOJCIECHOWSKI. Byli młodymi ludźmi, najmłodszy miał 20 lat.

Zainteresowanie sprawą i podejmowanie konkretnych kroków, które miały uchronić od zapomnienia tę tragiczną, a równocześnie świetlaną kartę naszej historii, zawdzięczamy ks. Leonowi Musielakowi, który był naocznym świadkiem obiecującej młodości piątki naszych bohaterów. W roku 1978 ks. Musielak przekazał (maszynopis) pierwsze większe opracowanie (*Dobrym owocem bohaterska „Piątka”*), które stało się następnie podstawą książki Mariana Orłonia (*Wierni do Końca*, Łódź 1984). On też zaraz po wojnie zaczął zbierać materiały i podtrzymywał pamięć ich męczeńskiej śmierci. Każdego też roku gromadził Byłych Wychowanków, kolegów męczenników przy kościele Wspomożycielki w Poznaniu na Wronieckiej. W 1992 roku, dokładnie po 50 latach od tego tragicznego dnia 24 sierpnia 1942 roku, rozpoczął się kanoniczny proces beatyfikacyjny tzw. „Poznańskiej Piątki”. W 1992 roku wszystkie materiały zostały przekazane wicepostulatorowi, który poprowadził proces na szczeblu krajowym⁵.

Wszyscy uczęszczali do salezjańskiego Oratorium przy ul. Wronieckiej, prowadzonego przez salezjanów – księży i kleryków (ks. A. Piechura, kl. L. Musielak, kl. Sylwester Rajzer, ks. A. Wiktorowicz, kl. W. Dworowy i inni). Bohaterscy chłopcy kształtowali swe charaktery zgodnie ze wskazaniem św. Jana Bosko, które za cel stawiały wychowanie młodzieży na „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”. W braterskiej wspólnotce oratoryjnej, gdzie panowała ciepła atmosfera przyjaźni między wychowawcami i chłopcami, przywiązywano zasadniczą wagę do realizacji wymagań ewangelicznych i coraz doskonalszego

⁴ Por. T. Kaczmarek, *Światła w ciemności, męczennicy 1939-1945*, Włocławek 2000, s. 10.

⁵ Por. W. Nowak, *Najpiękniejsza ofiara, najdoskonalsza modlitwa, Informatio Vicepostulatoris w: Transumptum Processus Rogatorialis Servus Dei in Oratorio Societatis S. Francisii, sdb educatus, Metropolitae Posnaniensis annis 1992-1994 constructi (versio polonia)*.

naśladowania Chrystusa w duchu Ośmiu Błogosławieństw. Wychowawcy starali się okazywać nadprzyrodzoną miłość wychowankom połączoną z ludzkim ich zrozumieniem, by umożliwić im wytrwanie w dobrym. Wychowankowie natomiast świadomie dążyli do własnego rozwoju fizycznego, intelektualnego i duchowego. W kształtowaniu postaw chrześcijańskich posługiwano się wielorakimi środkami oddziaływania, wśród których istotnego znaczenia nabierały: miłe rozrywki, zawody sportowe, wycieczki, kolonie wakacyjne, wieczornice, specjalne zajęcia osobiste, teatr, występy i popisy, lektura odpowiednich czasopism, biblioteka. W pewnym okresie w życiu i działalności Oratorium poznańskiego uczestniczyło około 180 chłopców. Wśród nich wyróżniała się „Piątka”, która – stawiając sobie bardzo wysokie wymagania – w jakimś sensie wycisnęła znanie swej osobowości na wspólnocie oratoryjnej. Wszyscy śpiewali w chórze kościelnym, uprawiali sport, uczestniczyli w spektaklach wystawianych na deskach oratoryjnego teatru. Byli też swoistego rodzaju animatorami na boiskach, podczas wycieczek, na koloniach wakacyjnych⁶.

ORATORYJNA „POZNAŃSKA PIĄTKA”

Czesław Józwiak (1919-1942). Z oratorium przy ulicy Wronieckiej związany był już od 10 roku życia. Był prezesem *Towarzystwa Niepokalanej*. Jego członkowie wybrali sobie jako zawołanie słowa z kazania na Górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”. Czesław aktywnie udzielał się we wszystkich zajęciach oratoryjnych – organizował zawody sportowe, występował w przedstawieniach, śpiewał w chórze, gromadził wokół siebie młodszych chłopców, by opowiadać im historie z *Trylogii* Sienkiewicza. Przed wyjazdami na kolonie mamy zwracały się do niego z prośbą o opiekę nad synami, a chłopcom nakazywały „słuchać się Czesia”⁷.

Edward Kaźmierski (1919-1942). „Eda” to chyba najbardziej barwna postać z „Piątki”. Na zmianę z Franciszkiem Kęsym pełnił funkcję prezesa Towarzystwa św. Jana Bosko. Miał duszę artysty. Jego zdolności muzyczne musiały być nieprzeciętne, jeśli bardzo pochlebnie wyraża się o nich sam Stefan Stuligrosz. Grał główne role w przedstawieniach oratoryjnych, komponował i śpiewał w chórze, grał na fortepianie i skrzypcach, pisał pamiętnik, grał w piłkę. Oratorium było dla niego drugim domem. Swoją otwartą osobowością przyciągał młodszych kolegów. Imponowało im też, że zna się na samochodach, a jego obecności towarzyszyły zawsze salwy śmiechu. Opisując w pamiętniku swoją

⁶ Por. J. Krawiec, H. Łuczak, *Błogosławiony Czesław Józwiak, Męczennicy 1939-1945*, zeszyt 95, Włocławek 2001, s. 14.

⁷ Por. *Poznańska piątka błogosławionych oratorianów*, Poznań 2006, s. 6; *Bł. Czesław Józwiak, „Don Bosko”* 2002, nr 6 (załącznik s. 3); J. Krawiec, H. Łuczak, *Błogosławiony Czesław Józwiak, Męczennicy 1939-1945*, zeszyt 95, Włocławek 2001, s. 24-27.

pieszą pielgrzymkę do Częstochowy (odbył ją wraz z Czesławem Józwiakiem), nie omieszkął wymenić imion wszystkich uroczych dziewcząt, jakie spotkał po drodze. W przeciwieństwie do swojego najbliższego przyjaciela Franciszka Kęsego nigdy nie chciał być księdzem. Modlił się do Maryi Wspomożycielki, by pomogła mu znaleźć towarzyszkę życia⁸.

Franciszek Kęsy (1920-1942). Często chorował, był delikatny, wrażliwy, ale też bardzo wesoły, a jego szczególną pasją był sport. Chętnie występował w oratoryjnych przedstawieniach. W oratorium był animatorem życia religijnego. Wiara zawsze miała dla niego bardzo duże znaczenie. Codziennie służył do Mszy św. i przystępował do Komunii św., wieczorami odmawiał różaniec. Nie krył, że chce zostać salezjaninem, choroba przeszkodziła mu jednak we wstąpieniu do Niższego Seminarium w Łądzie.

Aktywnie uczestniczył w działalności oratoryjnej. Śpiewał w chórze, grywał w sztukach teatralnych wystawianych przez salezjanów, uprawiał sport. W szczególnie sposób czcił Maryję pod wezwaniem Wspomożycielki Wiernych i wielbił Jezusa obecnego w Eucharystii. Przez pewien czas kierował Towarzystwem św. Jana Bosko⁹.

Edward Klinik (1919-1942). Bardzo spokojny, wręcz nieśmiały, dzięki przyjaźniom zawartym w oratorium stał się bardziej otwarty i bezpośredni. Jako jedyny z piątki Edward był uczniem szkoły salezjańskiej. Rodzice, widząc pozytywny wpływ, jaki mają na Edwarda salezianie, wysłali go do gimnazjum do Oświęcimia, gdzie przebywał w latach 1933-37. Nie od razu jednak się zaaklimatyzował. Według wspomnień siostry, po pierwszym przyjeździe do domu na święta Bożego Narodzenia, nie chciał wracać do Oświęcimia. Z czasem jednak polubił szkołę, został nawet prezesem *Sodalicji Mariańskiej* i przewodniczącym samorządu uczniowskiego¹⁰.

Jarogniew Wojciechowski (1922-1942). Uczestniczył w życiu i działalności Oratorium salezjańskiego w Poznaniu. Wyjeżdżał na kolonie i wycieczki, grywał w sztukach wystawianych przez młodzież oratoryjną, należał do chóru. Rozwijał w sobie nabożeństwo do Maryi Wspomożycielki i Jezusa Eucharystycznego, co było świadomą odpowiedzią na wskazania wychowawcze św. Jana Bosko.

⁸ Por. *Poznańska piątka błogosławionych oratorianów*, s. 8; *Bł. Edward Kaźmierski*, „Don Bosko” 2002, nr 6 (załącznik s. 5); J. Krawiec, H. Łuczak, *Błogosławiony Edward Kaźmierski, Męczennicy 1939-1945*, zeszyt 96, Włocławek 2001, s. 24-36.

⁹ Por. *Poznańska piątka błogosławionych oratorianów*, s. 10; *Bł. Franciszek Kęsy*, „Don Bosko” 2002, nr 6 (załącznik s. 4); J. Krawiec, H. Łuczak, *Błogosławiony Franciszek Kęsy, Męczennicy 1939-1945*, zeszyt 97, Włocławek 2001, s. 23-27.

¹⁰ Por. *Poznańska piątka błogosławionych oratorianów*, s. 12; *Bł. Edward Klinik*, „Don Bosko” 2002, nr 6 (załącznik s. 6); J. Krawiec, H. Łuczak, *Błogosławiony Edward Klinik, Męczennicy 1939-1945*, zeszyt 98, Włocławek 2001, s. 24-29.

Życie i więzienne losy Wojciechowskiego, nawet w porównaniu z pozostałymi chłopcami z „Piątki”, były naznaczone szczególnym krzyżem. Matka wychowywała rodzeństwo samotnie. W jednym z listów Jarogniew nazywa ją bohaterką. Ojciec Andrzej był alkoholikiem. Porzucił rodzinę, gdy chłopiec miał 11 lat, potem w czasie wojny podzielił losy tych poznaniaków, których Niemcy zmusili do wyjazdu z Wielkopolski¹¹.

MĘCZEŃSTWO

Z chwilą wybuchu II wojny światowej „Poznańska Piątka” podjęła próbę ochotniczego zaciągnięcia się do Wojska Polskiego. Nie wszystkim się to udało, a ci, którzy brali udział w kampanii wrześniowej, powrócili do domu. Po kilku tygodniach znów spotykali się w Oratorium. Z czasem wstąpili do nielegalnej organizacji „Wojsko Ochotnicze Ziem Zachodnich”¹² nie po to, by mścić się, zabijać niewinnych i stosować przemoc wobec wrogów, lecz po to, by bronić prawa narodu do samostanowienia o sobie, by nie dopuścić do rozprzestrzeniania się barbarzyństwa w cywilizowanych społeczeństwach, by uświadomić rządzącym obowiązek respektowania praw przynależnych Kościołowi. Któregoś dnia zostali „zdradzeni” przez kogoś, kto okazał się słabszy niż „warunki czasu i życia”. W trzeciej dekadzie września 1940 r. nastąpiło aresztowanie. Weszli na swoją „drogę krzyżową”¹³.

Edwarda Klinika zabrano prosto z pracy bez pożegnania z najbliższymi. Okruczem ołówka w więziennym pamiętniku napisał do matki: „Szedłem zawsze za głosem wewnętrznym i szlachetny czyn przyświecał moim krokom”. Swoją matkę polecił Tej, która własnymi oczyma patrzyła pod krzyżem na śmierć Syna. Franciszek Kęsy został zabrany przez dwóch gestapowców z domu rodzinnego. Przy pożegnaniu tulił matkę do serca i pocieszał: „Wróć mammo, wróć”. Ojciec stał w milczeniu, siostra i brat ronili łzy. Jarosław Wojciechowski, lat 20, ujęty został w brutalny sposób. Matka pobłogosławiła syna na nieznaną przyszłość, siostra w płaczu załamywała ręce. Edward Kaźmierski w podobny sposób został zabrany w nocy przy wtórze płaczu matki i sióstr; ojciec nie dożył tragedii syna. Czesław Józwiak otrzymał mocne cięgi w chwili uwięzienia. Pastwiono się nad nim podczas przesłuchań, lecz to był tylko przedsmak tego, co go czekało w przyszłości.¹⁴

¹¹ Por. *Poznańska piątka błogosławionych oratorianów*, s. 14; *Bł. Jarogniew Wojciechowski, „Don Bosko”* 2002, nr 6 (załącznik s. 7); J. Krawiec, H. Łuczak, *Błogosławiony Jarogniew Wojciechowski, Męczennicy 1939-1945*, zeszyt 99, Włocławek 2001, s. 24-29.

¹² Por. R. Chromiński, *Młodzi wiekiem, dojrżeli wiarą*, „Niedziela” 1999, nr 11.

¹³ Por. H. Łuczak, *Poznańska Piątka*, w: *Męczennicy za wiarę 1939 – 1945* (praca zbiorowa), Michalineum 1996, s. 420.

¹⁴ Por. K. Szweda, Bohaterska piątka chłopców, „Przewodnik Katolicki” 06.09.1987, nr 36, s. 8-9.

Jako pierwszy został zaaresztowany Edward Klinik. Jego czterej koledzy, gdy dowiedzieli się o tym aresztowaniu, uświadomili sobie w pełni grożące im niebezpieczeństwo. Jednego z nich namawiali rodzice, by gdzieś się ukrył i nie prowokował swego przeznaczenia, lecz on nie posłuchał tej rady, gdyż taka ucieczka stwarzała realne zagrożenie dla życia członków jego rodziny. Czterej chłopcy zostali zaaresztowani pod osłoną nocy w dniu 23 września 1940 r. – dwa dni po zabraniu z pracy Edwarda Klinika. Wszystkich przewieziono do Fortu VII, który – będąc starannie zamaskowany ukształtowaniem terenu, opasany głęboką fosą i otoczony wałami – stał się przejściowym obozem koncentracyjnym. W tym miejscu stosowano tortury i wykonywano wyroki śmierci. Powszechnie uważano, że Fort VII to miejsce straszliwej katorgi i nie sposób przeżyć tego obozu. Na fortecznym korytarzu ustawiono chłopców twarzą do ściany i poddano rewizji osobistej. Wśród zakwestionowanych rzeczy znalazły się wyciągnięte z kieszeni różańce. Rzucono je do kosza na śmieci. W chwili nieuwagi gestapowców, chłopcy wyjęli je z kosza i schowali w kieszeniach. Ryzyko to się „opłaciło”, ponieważ te różańce towarzyszyły im przez długie miesiące więziennej katorgi i modlitwa różańcowa pomagała im przetrwać momenty załamań. Różaniec Kęsego po jego śmierci wrócił do rąk matki, a po latach złożono go w jej trumnie.

FORT VII w Poznaniu to pierwsza stacja na „krzyżowej drodze” „Piątki” wychowanków salezjańskich¹⁵. Pod ciosami pałek i kolb karabinowych pognano ich do podziemnego bunkra oznaczonego numerem 58. W beznadziejnej sytuacji czekali na przesłuchanie. Były to najtrudniejsze dni w ich życiu. Co w tym czasie wycierpieli – wie jedynie Bóg. W ocalałych grypsach i pamiętniku więziennym zawiera się tylko część bolesnej prawdy o tym okresie, gdy bito ich, próbowano wyniszczyć nerwowo, wyszydzano. Oni jednak nie załamywali się. W czasie upiornych dni i nocy jedynym ratunkiem była modlitwa. Wkuli w kąci, odmawiali modlitwy, nucili pieśni religijne, myśleli o pozostałych na wolności członkach swych rodzin. Niejednokrotnie starali się zabawić swych towarzyszy niedoli, by przynajmniej przez moment zapomnieli o doświadczanych udrękach fizycznych i psychicznych. Wielu wyrażało zdziwienie, że ci młodzi chłopcy, których wtrącono do więzienia, potrafią zupełnym zdaniem się na wolę Bożą znosić odważnie swój los. A ktoś tłumaczył i przekonywał innych, że znoszone przez nich cierpienia są tak samo owocne dla przyszłości Ojczyzny, jak walka żołnierza na froncie. Znamienny dowód ich niezachwianej wiary stanowi mały zeszytek, który został zapisany w więzieniu różnymi modlitwami, sentencjami, wyznaniem. Świadczy on o tym, iż młodzi chrześcijanie pragnęli realizować Ewangelię w całym jej bogactwie Bożym i ludzkim. Nic więc dziwnego, że w jednym z grypsów znalazły się słowa: „*Boże, z nami jest dobrze, miej tylko w opiece naszych kochanych rodziców*”. W tych trudnych warunkach nie o sobie myśleli

¹⁵ Por. H. Łuczak, *Poznańska Piątka*, s. 420.

młodzi więźniowie, lecz martwili się o los swych najbliższych, bo oni także byli w jakimś sensie zagrożeni¹⁶.

Wychowankowie poznańskiego Oratorium nie załamali się. Nie zdradzili żadnej informacji. W jednym z grypsów Edward Klinik napisał: „*Poniedziałek, jeden z najstraszniejszych dni w mym życiu, którego nigdy nie zapomnę. (...) O mnie Matko, bądź spokojna, gdyż ja z silną wiarą idę na życia bój! Wiem, że Ta, której oddałem się pod opiekę, stając się Jej rycerzem, czuwa zawsze nade mną i nigdy mnie nie opuści*”¹⁷.

Z Fortu VII „Piątka” została przewieziona na ulicę MŁYŃSKĄ w Poznaniu. Była to druga stacja na ich „krzyżowej drodze”¹⁸. Kiedy oczekiwali na samochód, każdy z nich łudził się, że w nowym miejscu będzie lepiej. Wkrótce jednak okazała się cała prawda o nowej rzeczywistości więziennej. W pierwszych dniach przebywali wszyscy w jednej celi, dzięki czemu mogli wspólnie odmawiać modlitwy i podtrzymywać się wzajemnie na duchu w trudnych momentach. Każdy z oratorianów dbał o swoją godność chrześcijańską i kształtował swoje postępowanie w obliczu Boga. Gdy w pierwszych dniach chłopcy wspólnie odmawiali w celi różaniec, ktoś ich ostrzegł: „*Czy wiecie, co was czeka?*” Wówczas padła odpowiedź: „*O tym, co nas czeka, wie tylko Bóg. Jemu ufamy. Cokolwiek się stanie, będzie to Jego wola.*” Po tygodniu nastąpiło jednak rozbitcie i „Piątka” mogła spotykać się tylko na spacerach. Chłopcy trafili do różnych cel, przeważnie z popolitymi więźniami, którzy początkowo dokuczali im, sztychali z nich, spychali na nich najgorsze prace. Jednak po upływie czasu zmienili zdanie. „*Początkowo patrzyli na nas z pode łba – pisze Henryk Gabryel, kolega „Piątki” – ale pod koniec to nas nawet polubili. Mieliliśmy zawsze piosenkę na ustach i dobre słowo*”¹⁹.

Trzecia stacja na „krzyżowej drodze”²⁰ bohaterskich chłopców, to więzienie we WRONKACH, do którego przetransportowano ich w dniu 16 listopada 1940 r. W nowym miejscu wpierrw ich wykąpano, zważono i ogolono głowy, następnie ubrano w stroje więzienne i umieszczono w pojedynczych celach. W trzecim kolejnym więzieniu stali się prawdziwymi więźniami politycznymi. Na drzwiach wejściowych do ich cel wisiała tabliczka z napisem: „Zdrada stanu”. W nowych warunkach nie oszczędzano im udręk fizycznych i moralnych, a niektórzy strażnicy na każdym kroku posługiwali się w kontaktach z nimi rykiem, obelżywymi wyzwiskami, pałką. Jeden z chłopców w liście z Wroniek napisał ze wzruszającą prostotą: „*Dziękuję Bogu, że urodziłem się w katolickiej wierze. Z niej czerpię siłę*

¹⁶ Por. H. Łuczak, *Poznańska Piątka*, s. 421.

¹⁷ Korespondencja więzienna do Rodziców i Rodzeństwa pisana w języku niem. i pol., oryginał – Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego we Wrocławiu, Pl. Grunwaldzki 3 – „Piątka”.

¹⁸ Por. H. Łuczak, *Poznańska Piątka*, s. 421.

¹⁹ Por. H. Gabryel, *Wspomnienia Henryka Gabryela*, Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego we Wrocławiu, Pl. Grunwaldzki 3 – „Piątka”.

²⁰ Por. H. Łuczak, *Poznańska Piątka*, s. 421.

do pokonania wszelkiej trudności, nie lękam się niczego". Dzięki takiej postawie zajmowanej wobec rzeczywistości więziennej, codzienny krzyż udręk stawał się lżejszy, a dobro odnosiło zwycięstwo nad złem. I mieli tyle odwagi, by odprawiać nowenny przed ważnymi świątami kościelnymi, łamać się opłatkami w czasie Wigilii, przeprowadzać rozważania Męki Chrystusa w okresie Wielkiego Postu. Nie zniechęciły ich nawet surowe kary otrzymywane od strażników jak bicie, głódówka, czy pozbawienie korespondencji. *„W czasie Wielkiego Postu odprawiliśmy Drogę Krzyżową, którą dzięki Bogu pamiętałem całą – wspomina Henryk Gabryel kolega i współwięzień „Piątki”. W okresie Wielkiego Tygodnia wszystkie nasze rozmowy i myśli skierowane były na Mękę Pana Jezusa. W tym głodzie zdecydowaliśmy się na dodatkowy post. W Wielki Czwartek, Piątek i Sobotę nie jedliśmy nic prócz zupy, którą musieliśmy spożyć. Chleb odkładaliśmy na święta. Post ten ofiarowaliśmy o zmiłowanie Boże nad nami”*²¹.

Pobyty w pojedynczych celach były też okazją do refleksji dla wielu z więźniów. Franciszek Kęsy w jednym z grypsów napisał do rodziców: *„We Wronkach siedząc na pojedynce, miałem czas żeby siebie zgłębić, to tam przyszedłem do porozumienia ze swoją duszą. Tam poczułem, że robiłem źle. Tam postanowiłem żyć inaczej, tak jak nam kazał ks. Bosko, żyć, aby się Bogu podobać i jego Matce”*²².

Podobne w wymowie są refleksje Edwarda Klinika, który pisze: *„Jestem w celi sam, drzwi zamknięte. Cztery gołe ściany, w oknach kraty, drzwi czarne, okute blachą, wrażenie straszne, nastrój ponury. Poleciałem się opiece Bożej i rozpocząłem porządkowanie w celi. Jestem sam. Z nikim nie można porozmawiać, przed nikim się uzalić. O Boże, dlaczego mnie tak mocno ukarałeś. Czyż tak bardzo zasłużyłem sobie na to? Dlaczego włożyłeś tak ciężki krzyż na moje ramiona? Synu, nie rozpaczaj i nie szukaj pociechy u ludzi, gdyż kto szuka pociechy ludzkiej odsuwa się ode Mnie. Synu, patrz na Mnie. Obarczony ciężkim drzewem krzyża z miłości do ciebie szedłem na Golgotę i nie wydobyłem z piersi swojej słowa skargi, a ty już teraz narzekasz? Oddaj mi tylko miłość za miłość. (...) O Boże, ciężko zgrzeszyłem. Rzucając się na kolana dzisiaj prosić Cię tylko mogę o miłosierdzie, przebaczenie i pokutę”*²³.

W kwietniu 1941 r. dano chłopcom cywilne ubrania, kazano podpisać odbiór depozytu, zaopatrzone w suchy prowiant i wysłano pociągiem do BERLINA²⁴. Eskortujący policjanci byli tak dobrzy, że dopiero na berlińskim dworcu zakuto ich ręce w kajdany i odwieziono do więzienia sądowego. Początkowo strażnicy odnosili się do nich bardzo ostro, bo przecież więźniów przywieziono w kajdankach. Zmiana w postępowaniu wachmanów nastąpiła dopiero wówczas, gdy oso-

²¹ H. Gabryel, *Wspomnienia...*

²² Korespondencja więzienna do Rodziców...

²³ Tamże.

²⁴ Por. H. Łuczak, *Poznańska Piątka*, s. 422.

biście przekonali się, że ci młodzi chłopcy nie są żadnymi zbrodniarzami. W grypsach z tego okresu odzwierciedla się ich głęboka duchowość kształtowana w duchu ewangelicznym. Jeden z nich wyraził swe przekonanie w znamiennych słowach: „*Bóg dał nam krzyż, daje także siły do jego dźwigania*”²⁵. Cierpieli i doświadczyli różnych udręk duchowych, lecz nigdy nie tracili nadziei i zawsze przejawiali troskę o tych, którzy pozostali na wolności.

Z berlińskich więzień zostali przewiezieni w maju 1942 r. do ciężkiego więzienia w ZWICKAU w Saksonii²⁶. Nie zdawali sobie sprawy z tego, że będzie to ostatnia stacja na ich „drodze krzyżowej”. Pobyt w Zwickau to najtrudniejszy okres w ich niewoli. Mieszkali w dużych celach po osiemdziesięciu ludzi, wykonywali ciężkie prace w mieście, otrzymywali głodowe racje żywnościowe. Niekiedy używano ich jako siły pociągowej. Codziennie patrzyli na tragiczną śmierć kogoś z więźniów. Mimo to nie tracili pogody ducha. Wierzyli, że kto pokłada ufność w Bogu, nie powinien się lękać. W tym przeświadczeniu, umacniał ich współwięzień-kapłan, u którego wyspowiadali się. Często wzajemnie polecali sobie Bogu i Niepokalanej Wspomożycielce. Pamiętali także w modlitwach o członkach swych rodzin. Nigdy nie poddawali się zwątpieniu, chociaż w pewnych sytuacjach było bardzo ciężko.

*„Pobyt w Zwickau – wspomina Henryk Gabryel – to najgorszy okres dotychczasowej niewoli. Pracą i głodem zabijali. Pomagaliśmy sobie jak tylko było można. Czesio Józwiak pracował jakiś czas na dworcu przy myciu sanitarnych wagonów. Przynosił i dzielił się skórkami chleba lub czymś innym, co potrafił zdobyć. Kaźmierski miał okazję zebrania łupin ziemniaczanych. Chociaż trudno przechodziły przez gardło, innego wyboru nie było”*²⁷.

Tymczasem proces sądowy dobiegał końca. Powiadomiono ich o terminie ostatniej rozprawy. Miała się odbyć 1 sierpnia 1942 r. Chłopcy w listach do rodzin prosili o modlitwę w tej intencji. Niestety, sąd wymierzył im najwyższy wymiar kary, śmierć poprzez ścięcie na gilotynie. Ocalał jedynie Henryk Gabryel, jeden z kolegów „Piątki”, również oratorianin z Wronieckiej. Jemu, jako naocznemu świadkowi, zawdzięcza się szereg cennych informacji, na temat jego kolegów.

Wyrok wykonano 24 sierpnia 1942 r. na dziedzińcu więzienia w Dreźnie. Przed śmiercią chłopcy skorzystali z posługi więziennego kapelana, który przygotował ich na ostatnią drogę. Po spowiedzi spokojnie oczekiwali na moment spotkania z Bogiem. Dzień 24 każdego miesiąca jest dla Salezjanów dniem szczególnym. W tym dniu bowiem oddają cześć Matce Boga jako Wspomożycielce Wiernych. Bohaterska „Piątka” wiedziała o tym z Oratorium. Śmierć w tym dniu, odczytywali jako nieprzypadkową.²⁸

²⁵ Korespondencja więzienna do Rodziców...

²⁶ Por. H. Łuczak, *Poznańska Piątka*, s. 422.

²⁷ H. Gabryel, *Wspomnienia*...

²⁸ Por. L. Musielak, *Wierni do końca*, „Nostra” 1982, nr 225, s. 34-37.

A oto fragmenty z listów i grypsów pisanych z więzień:

„*Jakaż to siła, ta nasza wiara. Są tutaj tacy, którzy w nic nie wierzą. (...) Słuchać tam tylko przekleństwa i złorzeczenia. A u tych, co mają wiarę – spokój, jaka zamiast przekleństw, szczerą radość (...) Bóg wie, co jest najlepsze. To, co się stanie, to z Jego woli się stanie i tak będzie najlepiej On wie, czego nam potrzeba*” (E. Kaźmierski);

„*Byłem na Fortach, na Młyńskiej, we Wronkach i jeszcze nie wiem, co mnie czeka, ale nigdy wiary i ufności nie straciłem, przeciwnie, nawet wzrosła we mnie.... Na każdym kroku widzę Boską Opatrzność*” (F. Kęsy);

„*Kto ma spokój sumienia, ten ma wszystko!*” „*Mamy tylko matkę – pisze Kaźmierski do siostry – więc staraj się, by Ona nie miała trosk ani cierpień. Aby, gdy wrócę, mógł się jeszcze wiele lat nią nacieszyć i Jej się odwdziaczyć. Chciałbym być podporą jej starości*”.

„*Twój ostatni list przyniósł mi tę bolesną wiadomość, że Bóg powołał do siebie naszą serdecznie ukochaną Mamusię. Mimo, że zostanie mi na zawsze ten świat z takim cieniem, jednak musimy żyć i Boga chwalić, bo to jest Jego wola, a żyć to nasz święty obowiązek*” – pisze tenże po otrzymaniu wiadomości o śmierci matki.

„*W pierwsze święto było nas dziesięciu. (...) Po zamknięciu nas na rygiel, podziękowaliśmy Zmartwychwstałemu Chrystusowi za szczęśliwy dzień i pokładliśmy się spać. Drugie święto spędziliśmy w szóstkę: Edziu, Stefan, Janek, Jerzy i my. Śpiewaliśmy pieśni wielkanocne, a potem nasze ludowe, narodowe. (...) Bóg tak dobry, On nas nie opuści. (...)*” (E. Kaźmierski).²⁹

„*Wiedziałem – pisze jeden z ocalałych więźniów – że Czesiu ma dobre serce, ale tutaj w więzieniu przekonałem się, posiadał kryształowy charakter. Wierzę święcie, on szedł z tego świata z sercem tak czystym, jakie posiadał na chrzcie świętym*”³⁰.

LISTY SPOD GILOTYNY – OSTATNIE LISTY SKAZANYCH³¹

W ostatnim dniu ich życia, gdy salezianie na całym świecie okazywali szczególną cześć Matce Najświętszej, jako Wspomożycielce Wiernych, przyszedł więzienny kapelan i przygotował ich na drogę do wieczności. Byli całkowicie pogodzeni z wolą Bożą i spokojnie oczekiwali na moment spotkania „twarzą w twarz” ze swym Stwórcą. Najtrudniej było im napisać pożegnalne listy do rodzin.

²⁹ Korespondencja więzienna do Rodziców...

³⁰ H. Gabryel, *Wspomnienia*...

³¹ Por. Korespondencja więzienna do Rodziców...

List Czesława Józwiaka: „Drezno, 24. VIII. 1942 r.

Moi Najdrożsi Rodzice, Janko, Bracia Adzio, Józef

Właśnie dzisiaj, tj. 24, w dzień Maryi Wspomożycielki otrzymałem Wasze listy. Przychodzi mi rozstać się z tym światem. Powiadam Wam, moi drodzy, że z taką radością schodzę z tego świata, więcej, aniżeli miałbym być utaskawionym. Wiem, że Maryja Wspomożycielka Wiernych, którą całe życie czciłem, wyjedna mi przebaczenie u Jezusa.

Przed chwilą wypowiadałem się i zaraz przyjmę Komunię św. do swego serca. Ksiądz będzie mi błogosławił przy egzekucji. Poza tym mamy tę wielką radość, że możemy się przed śmiercią wszyscy widzieć. Wszyscy koledzy jesteśmy razem w jednej celi. Jest 7.45 wieczorem. O godz. 8.30, tj. pół do dziewiątej zejdem z tego świata. Proszę was tylko nie płaczcie, nie rozpaczajcie, nie przejmujcie się, Bóg tak chciał. Szczególnie zwracam się do Ciebie, Matusiu kochana, ofiaruj swój ból Matce Bożej Bolesnej, a Ona ukołi Twe zbolale serce. Proszę Was bardzo, jeżeli w czym Was obraziłem, odpuście mej duszy. Ja będę się modlił za Was do Boga o błogosławieństwo i o to, abyśmy kiedyś razem mogli zobaczyć się w niebie.

Tutaj składam pocałunki dla każdego z Was. Do zobaczenia się w niebie – Wasz syn i brat Czesław”.

Ostatni list Edwarda Kaźmierskiego: „Drezno, 24 VIII. 1942 r.

Moja Najukochańsza Matusiu i najmilsze siostry.

Pożegnalny Wasz list odebrałem, za który Wam serdecznie dziękuję i który bardzo mnie ucieszył, że pogodziliście się z wolą Bożą. O dziękujcie Najłaskawszemu Zbawcy, że nie wziął nas nieprzygotowanych z tego świata, lecz po pokucie, zaopatrzonych Ciałem Jezusa w dzień Maryi W. W. O dziękujcie Bogu za Jego niepojęte miłosierdzie. Dał mi spokój. Pogodzony z Jego Przen. Wolą schodzę za chwilę z tego świata. Wszak On tak dobry, przebaczy nam.

Dziękuję Tobie, Mamusiu, za błogosławieństwo. Bóg tak chce. Żąda od Ciebie tej ofiary. O złóż ją, Matusiu, za mą duszą grzeszną. Przepraszam Was za wszystko z całego serca. Ciebie, kochana Matusiu i Was kochane Siostry i Szwa-grze. Przepraszam wszystkich, którym zawiniłem i proszę pokornie o przebaczenie. Proszę o modlitwę, całuję Cię ma Najukochańsza Matusiu, całuję Was najdroższe Marysiu, Helciu, Ulko, Kaziu, Anielko i Bożenko. Do zobaczenia w niebie!

Błagam Was, tylko nie płaczcie, bo każdy Wasz płacz nic mi nie pomoże; raczej do Boga o spokój mej duszy.

Kochany Heniu, przebacz wszystko. Dziękuję Ci za wszystko. Niech Tobie Bóg błogosławi i nagrodzi w opiece i pocieszeniu mej drogiej Matusi.

Żegnam wszystkich krewnych, znajomych, kolegów do zobaczenia w niebie i proszę o modlitwę.

Bóg tak chciał. Niech Was wszystkich ma w swej opiece Dobry Bóg, Matka Jego Najśw., św. Józef, św. Jan Bosko.

Do upragnionego zobaczenia w niebie. Wasz kochający syn i brat Edek. Zostańcie z Bogiem!”.

List Franciszka Kęsego: „Dresden 24.8.42

Moi Najukochańsi Rodzice i Rodzeństwo

Nadeszła chwila pożegnania się z Wami i to właśnie w dniu 24 sierpnia, dzień Maryi W[spomożycielki] W[iernych]. Och jaka to radość dla mnie, że już odchodzę z tego świata i tak jak powinien umierać każdy. Byłem właśnie przed chwilą u Spowiedzi św. za chwilę zostaną posilony Najśw. Sakramentem. Bóg Dobry bierze mnie do siebie. Nie żałuję, że w tak młodym wieku schodzę z tego świata. Teraz jestem w stanie łaski, a nie wiem czy później byłbym wiernym mym przyrzeczeniom Bogu oddanym. Kochani Rodzice i Rodzeństwo, bardzo Was przepraszam raz jeszcze z całego serca za wszystko złe i żałuję za wszystko z całego serca, przebaczone mi, idę do Nieba. Do zobaczenia, tam w Niebie będę prosił Boga.

Właśnie przyjąłem Najświętszy Sakrament. Módlcie się czasem za mnie. Zostańcie z Bogiem. Wasz syn Franek. Już idę. Bardzo przepraszam za wszystko”.

List Edwarda Klinika:

„Najukochańsi Rodzice! Mamuńciu, Tato, Marysiu, Heńku!

Dziwne są wyroki Boże, lecz musimy się zawsze z nimi pogodzić, gdyż wszystko to jest dla dobra naszej duszy. Moi kochani, dziwna jest wola Jezusa, że zabiera mnie już w tak młodym wieku do siebie, lecz jakże szczęśliwa będzie dla mnie ta chwila, w której będę miał opuścić tę ziemię. Jakże mogę się cieszyć, że odchodzę do Pana i mojej Matuchny Najświętszej zaopatrzonej Ciałem Jezusa. Do ostatniej chwili Maryja była mi Matką. Teraz kiedy Ty Mamuńciu nie będziesz mnie miała weź Jezusa Matko, oto syn Twój. Kochana Mamuńciu dziękuję Tobie serdecznie za ostatnie błogostawieństwo i modlitwy. Pocztówkę odebrałem. Moi kochani nie rozpaczajcie nade mną i nie płaczcie, gdyż ja jestem już z Jezusem i Maryją. Do ostatniej chwili z moją silną wiarą w sercu idę spokojnie do wieczności, gdyż nie wiadomo co by mnie tutaj na ziemi czekało. Was proszę moi kochani o modlitwę za moją grzeszną duszę, proszę Was o przebaczenie mych grzechów młodości. Ściska Was i całuje z całego serca i z całej duszy Was zawsze kochający Syn i brat Edziu.

Do zobaczenia się w niebie z Matuchną Jezusem i św. J. Bosko.

Ja zrozumiałem moje życie dokładnie, poznałem powołanie życiowe i cieszę się, że w niebie się odwzajemnę. Wasz Edziu.

Wszystkich ściska i całuje Edziu”.

List Jarogniewa Wojciechowskiego (do siostry):

„Najdroższa Liduś!

Z całego serca dziękuję Wam, to jest Tobie Liduś, Heniowi i Irce i wszystkim tym, którzy o mnie raczyli pamiętać w chwili życia. Poznałem i przejrzałem dokładnie życie Matusi, Ojca, Twoje i swoje. I dlatego jestem pewny, że będziesz raczej ze mną się cieszyć, a nie rozpaczać. Bo dostępuję nadzwyczajnej łaski Bożej i odchodzę, poznawszy gruntownie moją przeszłość bez najmniejszego żalu. Świat, życie i ludzi, również poznałem i dlatego dzisiaj kochana, najmilsza Liduś, bądź pewna, że Ty sama na tej ziemi nie zostajesz. Ja i Mamusia jesteśmy zawsze przy Tobie. O jedno Cię proszę, uczucia w każdej chwili Twego życia powierzaj Jezusowi i Maryi, bo u Nich znajdziesz ukojenie. Ludzi nie przeceniaj zbyt w dobrym ani złym. Pomyśl jakie prawdziwe szczęście, odchodzę zjednoczony z Jezusem przez Komunię św. W tej ostatniej mojej Komunii św. myślę o Tobie i ofiaruję za Ciebie i za siebie z tą nadzieją że cała nasza rodzina bez wyjątku będzie bardzo szczęśliwa tam u Góry. Proszę cię proś Ojca naszego o przebaczenie wszystkiego, co uczyniłem złego, z tym zapewnieniem, że zawsze go kochałem.

W ostatniej chwili przebaczenia i modlitwy jestem z Tobą stale. Idę już i oczekuję tam w niebie z Matusią najmilszą. Trudno, nie mogą więcej pisać. Módlcie się wszyscy za mnie, a ja odwdzięczę się Wam wszystkim tam u Góry. Jezus, Maryja, Józef.

Zawsze kochający Cię brat Jarosz. Dla wszystkich pozdrowienia i uściski”.

KS. GENERAL SALEZJANÓW O „PIĄTCE”

Ks. Generał salezjanów Pascual Chavez Villanueva w 60-tą rocznicę męczeńskiej śmierci Piątki Poznańskiej, w Częstochowie 25 września 2002 r., ukazał ich jako wzór dla wielu młodych ludzi:

„Naszym zadaniem jest zrozumieć znaczenie tej pierwszej męczeńskiej świętości wychowanków salezjańskich. W nich Bóg chciał dać wzór wielu młodym ludziom.

Wczytując się w ich biografie można podkreślić te cechy ich świętości, które rozwinęły w oratorium tak jak Dominik Savio na Valdocco:

1. Bogactwo człowieczeństwa, które w momencie próby odkryło wielkość ich ducha, męstwo i ofiarność. Świadomie zaangażowani w rozwój swojego człowieczeństwa i wiary. Byli animatorami swoich młodszych kolegów. Doświadczenie oratoryjne zaowocowało przyjaźnią, która przekształciła się w dzielenie ideałów i planów, we wzajemną pomoc w wychodzeniu naprzeciw próbom, w spontaniczność i radość.

2. Osobiste doświadczenie Chrystusa jako centrum życia. Od czasów księdza Bosko oratorium było miejscem spotkania młodych z Chrystusem. System zapobiegawczy opierał się na religii, rozumianej jako seria środków otwierających

młodzież na Boga, w przekonaniu, że w Nim znajduje się pełnia szczęścia i życia. Wielkim odkryciem Dominika Savio, i wszystkich oratorianów z Valdocco, było to, że radość i świętość potrzebują siebie nawzajem, że Bóg chce tylko ich wiecznego szczęścia i że Ewangelia jest programem życia w błogosławieństwie.

3. Służba, jako owoc wiary w Chrystusa, który nie przyszedł, by mu służono, ale by służyć. Chłopcy z poznańskiego oratorium byli wymownymi świadkami zrozumienia życia jako służby innym, szczególnie najbardziej potrzebującym. Czynili to w okolicznościach, w których zawsze pojawia się pokusa egoizmu, własnego ocalenia. Ich biografie pokazują ten specyficzny aspekt życia chrześcijańskiego, ich bycie sługami, szczególnie w stosunku do tych z którymi dzielili ten sam dramat.

4. Miłość aż do śmierci. Ewangelie jednogłośnie dają świadectwo o bezgranicznej miłości Jezusa, aż po oddanie życia. Nie można sobie wyobrazić większej miłości. Oczywiście męczeństwo brutalnie przerwało ich życie. Ale tym, co budzi największy podziw jest ich świadomość, że wiara, miłość, służba, może zaprowadzić ich aż na Krzyż. Różne są okoliczności, odmienne sytuacje, ale jedna przyczyna męczeństwa – wierność Panu i Jego Ewangelii, bo nie męczeństwo czyni męczennika, ale sprawa, za którą oddaje życie. (św. Augustyn).

5. Pięciu młodych męczenników było ludźmi wiary, nadziei i miłości. Ich wiara i miłość budzą wzruszenie i entuzjazm, ich wielka nadzieja nie przestaje dziwić. Nie sprowadza się ona do postawy wobec historii. Jest przede wszystkim cnotą teologiczną, polegającą na wierze w siły dobra, w zwycięstwo miłości. Kto mógłby przypuszczać w odległym 1942 r., że zaledwie trzy lata później system i ideologia nazistowska poniosą zupełną klęskę. Oto, co rodzi nadzieję – prorocy, którzy denuncjują wszystko to, co jest zamachem na godność osoby ludzkiej, którzy obwieszczają plan Boga wobec człowieka.

Dzisiaj, po sześćdziesięciu latach, Czesław Józwiak, Edward Kaźmierski, Franciszek Kęsy, Edward Klinik i Jarogniew Wojciechowski, są dla współczesnej młodzieży propozycją obrony wartości życia, godności osoby, oporu wobec nowych fałszywych ideologii (rasizmu, fanatyzmu, absolutyzmu państwa, dyskryminacji, wykorzystywania słabych i biednych), czyli oparcia życia na Bogu, na Jezusie i Jego Ewangelii, jako źródle szczęścia i życia.

„PIĄTKA” WZORAMI DLA CHRZEŚCIJAN NASZYCH DNI

O. G. Bartoszewski postawił pytanie: czy to dobra pora, aby teraz ukazywać Polakom męczenników nazizmu? Jakie przesłanie dla Polaków niosą błogosławieni? I odpowiada: „Wydaje się, że odpowiedź jest jedna. Ich świadectwo jest

potrzebne również na nasze czasy. Panem historii jest Bóg. On wie czego nam potrzeba”³².

Postulator generalny procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego 108 Męczenników z okresu II wojny, opisując przebieg procesu w zakończeniu podsumowuje: „W postawach męczenników, którzy stanęli wobec rozlania się na ogromną skalę szatańskiej nienawiści, wielkich cierpień i śmierci, jawią się „świadczenia”, które nie tylko zdumiewają, wstrząsają swą wyjątkowością, ale z całą pewnością ludzi dobrej woli, szukających prawdy, Boga, niejako podrywają do podejmowania wielkich ideałów chrześcijańskich. Chrześcijanom w Polsce, jak i całemu Kościołowi, proklamują nieprzerwanie przesłanie o prawdziwym życiu, o miłości Boga. Nasi męczennicy potwierdzają wobec świata przesłanie, że wspaniałomyślne do końca naśladowanie Chrystusa, uzdalnia serce człowieka do przełamywania barier egoizmu i własnej słabości, do największej ofiary; pobudza do autentycznej miłości – także ojczyzny ziemskiej, do wielkiej odpowiedzialności społecznej, do budowania prawdziwego ładu w świecie.

Nowi błogosławieni męczennicy, do niedawna niemal nieznanymi, teraz zaczynają mówić na inny sposób. Mówią czystym głosem swoich sumień; mówią od wagą prawdy i miłością sprawiedliwości. Nie są postaciami należącymi do minionych lat; nie dadzą się zamknąć w podręcznikach historii, na których nieubłagane osiada pył kurzu. Są postaciami żywymi, gdyż przyczynili się w zdecydowany, bogaty sposób – mimo, że często w ukryciu i ciszy, do budowania historii cywilizacji miłości. Nie są przeto ludźmi przeszłości. Są chrześcijanami, mężczyznami i niewiastami należącymi do teraźniejszości i do przyszłości. Dlatego nie tylko chrześcijanie, ale cała ludzkość, jeżeli będzie chciała nadać światu prawdziwie ludzkie oblicze, będzie musiała wziąć pod uwagę wartości, za które oni oddali życie.

To wszystko mamy przed oczami, gdy ukazujemy światu naszych Męczenników, chrześcijan uformowanych przez moc Ducha Świętego, którzy w czasie próby wiary oddali swe życie przepięknie miłością Boga i bliźniego, by mogło z ich ofiary wyrastać inne, większe dobro”³³.

* * *

Zakończmy słowami Jana Pawła II z homilii beatyfikacyjnej z 13 czerwca 1999 r.: „(...) *podziwiamy przykład świadectwa, jakie dają nam wyniesieni przed chwilą do chwały ołtarzy błogosławieni. Żywa wiara, niezachwiana nadzieja i ofiarna miłość zostały im poczytane za sprawiedliwość, bo głęboko tkwili w paschalnym misterium Chrystusa. Słusznie zatem prosimy, abyśmy za ich przykładem wiernie podążyli za Chrystusem. (...) Jeśli dzisiaj radujemy się z beatyfikacji stu*

³² G. Bartoszewski, *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników II wojny światowej*, „Ateneum Kapłańskie” 2000, nr 548, s. 22.

³³ T. Kaczmarek, *Męczennicy za wiarę*, w: J. Krawiec, H. Łuczak, *Błogosławiony...*, s. 11.

ośmiu męczenników duchownych i świeckich, to przede wszystkim dlatego, że są oni świadectwem zwycięstwa Chrystusa – darem przywracającym nadzieję”.

„*MARTYROLOGIUM ROMANUM*” AS PRESERVATION OF MARTYRS’ LIVES –
„THE POZNAN FIVE”. SPIRITUALITY OF THE NEW BLESSED

Summary

On June 13, 1999 Pope John Paul II beatified 108 clergy and lay people for martyrdom suffered during Poland's violent occupation by Nazi German forces during World War II. This article shows five of the martyrs – Czesław Jozwiak, Edward Kazmierski, Franciszek Kesy, Edward Klinik and Jarogniew Wojciechowski. All of them were associated with Salesians and were involved as leaders in the Salesian Youth Center in Poznan. Author presents their spiritual ways and martyrdom and points them out as role models for young Christians in 21 century.

Nota o Autorze: **Ks. mgr Władysław Nowak SDB** – ukończył Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, otrzymując tytuł magistra teologii. W 1992 roku uzyskał tytuł licencjata w zakresie teologii duchowości w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Był wicepostulatorem do sprawy kanonizacji pięciu wychowanków salezjańskich. Jest asystentem regionalnym instytutu świeckiego VDB. Od 2007 roku pełni funkcję wikariusza inspektora salezjańskiej Inspektorii św. Jana Bosko we Wrocławiu.

Słowa kluczowe: męczeństwo, męczennicy II wojny światowej, błogosławieni, Poznańska Piątka, oratorium salezjańskie, salezianie, Poznań

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE
25 * 2008 * s. 77-94

O. ALFIO MARCELLO BUSCEMI OFM

DUCH ŚWIĘTY W LISTACH ŚW. PAWŁA

Przystępując do rozważania tematu „Duch Święty w listach św. Pawła”¹, musimy mieć świadomość, iż staje przed nami jeden z głównych i bardziej złożonych tematów teologii Pawłowej². W rzeczy samej, św. Paweł bardzo często mówi o Duchu i uważa Go za Osobę, która działa w Historii Zbawienia, w życiu Kościoła oraz każdego wierzącego. Można więc stwierdzić, że *epistolarium* Pawłowe nie przedstawia nam opisu, lecz doświadczenie Ducha Świętego, który przenika zarówno działanie Boże, jak i ludzkie na drodze do pełnego urzeczywistnienia zbawienia.

Znajduje to potwierdzenie nie tylko w bogactwie tytułów odnoszących się do Ducha Świętego, lecz również w różnorodności objawień charyzmatycznych takich jak: glossolalia, prorocтво, dary charyzmatyczne, odnoszące się do apostołatu i życia chrześcijańskiego, które występują we wspólnotach Pawłowych.

¹ Treść niniejszego artykułu została zaprezentowana jako wykład inauguracyjny w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą 30.09.2006. Cytaty perykop biblijnych za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, tłum. zespół biblistów polskich, wyd. 3, Poznań-Warszawa 1980.

² Bibliografia przedmiotu jest bardzo bogata. Podajemy tutaj tylko wybrane pozycje, wykorzystane w artykule: H. Kleinknecht, F. Baumgärtel, W. Bieder, E. Sjöberg, E. Schweizer, πνεῦμα, πνευματικός, w: *GLNT*, X, s. 767-1099; O. Kuss, *Lo Spirito*, w: *La lettera ai Romani*, II, Brescia 1969, s. 118-169; H. Schlier, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Brescia 1985, s. 151-183; R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, s. 152-162; P. W. Meyer, *The Holy Spirit in the Pauline Letters, A Contestual Exploration*, „Interpretation” 33 (1979), s. 3-18; D. G. Dawe, W. Bieder, E. Sjöberg, *The Divinity of the Holy Spirit*, „Interpretation” 33 (1979), s. 19-31; A. Curry Winn, *The Holy Spirit and Christian Life*, „Interpretation” 33 (1979), s. 47-57; T. Paige, *Holy Spirit*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. G. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid Downers, Grove-Leicester 1993, s. 404-413.

Wszystko to wypływa od Ducha i wszystko od Ducha otrzymuje formę w mocy miłości, która niczego nie zamyka w sztywnych schematach, lecz wszystko odnawia, otwiera na wolność, wszystko „buduje” w jedności. Duch jest więc mocą zbawczą terażniejszości, która otwiera się ku spełnieniu, ku „życiu wiecznemu” i „Królestwu Bożemu” (Ga 5,21; 6,8).

1. TERMIN PNEU'MA W LISTACH PAWŁOWYCH

Ze względu na złożoność tematu, jak również przez respekt, który żyjemy dla myśli Pawłowej odnoszącej się do Ducha Świętego, zaczniemy nasze rozważania od przedstawienia bogactwa terminów, które zostały użyte w *epistolarium*³.

Św. Paweł aż 139 razy używa terminu pneu'ma, jednak nie zawsze słowem tym określa Ducha Bożego⁴. Niekiedy bowiem termin ten zostaje użyty w znaczeniu dosłownym „tchnienia” lub w znaczeniu metaforycznym – dla określenia sposobu działania, bądź też wnętrza człowieka: jego sumienia i uczuć. Jest to znaczące z następujących powodów: 1) 139 miejsc *epistolarium* Pawłowego, w których występuje termin pneu'ma stanowią trzecią część 379 miejsc, w których termin ten występuje w całym Nowym Testamencie. Św. Paweł jest więc autorem, który mówi najwięcej o „duchu” i to zarówno w znaczeniu antropologicznym, jak i teologicznym⁵. 2) Apostoł Paweł mówi o „duchu” nie w sposób abstrakcyjny, lecz z charyzmatycznym entuzjazmem człowieka, który zarówno w swoim życiu, jak i w życiu wspólnoty odczuwa „rzeczywistość”, która obdarza go życiem i energią, by „budować” według Bożego planu zbawienia, a poprzez wiarę i nadzieję (Ga 5,5) prowadzić do wypełnienia w nas Chrystusowego Dzieła zbawienia i usprawiedliwienia.

a) Sens dosłowny i metaforyczny

W 2Tes 2,8 odnotowujemy jedyny przypadek, w którym św. Paweł używa terminu pneu'ma w sensie dosłownym: „wówczas ukaże się niegodziwiec, którego Pan zgładzi tchnieniem (pneu'ma) ust swoich”. Znaczeniowo jest on zbieżny z J 3,8: „wiatr wieje tam, gdzie chce”, lub jeszcze bardziej z wydarzeniem Zesłania Ducha Świętego opisanym w Dz 2,2, gdzie Duch jest przedstawiony jako „gwałtowny wiatr (pnohv)”, który wypełnił pomieszczenie, gdzie byli zgroma-

³ *Epistolarium* to obejmuje naszym zdaniem nie tylko tzw. „7 listów autentycznych”, lecz również 2Tes, Ef, Kol. Por. A. M. Buscemi, *San Paolo. Vita, opera e messaggio*, (SBF Analecta 43), Jerusalem 1996, s. 12-14; 244-246; 249-252; A. M. Buscemi, *Che cosa si sa attualmente di Paolo*, „Credere oggi” 143 (2004), s. 6-10.

⁴ W literaturze Pawłowej, do której zalicza się także listy pasterskie termin *πνεῦμα* pojawia się 146 razy, natomiast w tzw. „listach autentycznych” 120 razy.

⁵ Podobny podział stosuje B. Corsani, «*Pneuma* nell'evangelo di Luca», „Rivista di storia e letteratura religiosa” 5 (1969), s. 229-255.

dzeni Apostołowie i napełnił ich swoją mocą. „Tchnienie ust Jezusa” będzie więc jakby silny wiatr, wichra, który zmiecie i zniszczy bezbożnego.

Z terminem *pneuma* w znaczeniu przenośnym mamy natomiast do czynienia w takich sformułowaniach, jak: „w duchu łagodności” (1Kor 4,21; Ga 6,1)⁶, „otrzymać ducha niewoli”, czy „ducha przybrania za synów” (Rz 8,15)⁷, „duch wiary” (2Kor 4,13), „dać ducha mądrości i objawienia” (Ef 1,17). Jest rzeczą zrozumiałą, że w tych przypadkach chodzi o „sposób postępowania”, „dyspozycję ducha”⁸, idącą w kierunku łagodności, głębokiej wiary, otwartości na Mądrość i objawienie pochodzące od Boga samego.

Wydaje się, że w tym samym sensie przenośnym należy zinterpretować fragment Flp 1,27: „trwajcie mocno w jednym duchu, jednym sercem walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię”⁹, jak również 1Kor 2,12, gdzie św. Paweł przeciwstawia „duchowi świata” „Ducha, który jest od Boga”¹⁰. Otóż w obydwu przypadkach jest tu mowa o sposobie myślenia, odczuwania i postępowania: w pierwszym św. Paweł wzywa wierzących do życia w zgodzie we wspólnocie, w drugim natomiast przypomina im, że ich życie nie może być zdominowane przez „świat”, lecz ma być prowadzone „według Ducha, który pochodzi od Boga”.

⁶ Aby zapoznać się z tą linią interpretacyjną Ga 6,2 por. A. M. Buscemi, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (SBF Analecta 63), Jerusalem 2004, s. 576-577.

⁷ Nosi znamiona niespójności interpretacja terminu „duch” w dwojaki sposób, raz w sensie metaforycznym: „duch niewoli”, (uno spirito di schiavitù) raz w sensie teologicznym „Duch przybrania za synów” („uno Spirito di figliolanza”) (por. H. Schlier, *La Lettera ai Romani*, Brescia 1982, s. 417-420; S. Légasse, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Brescia 2004, s. 390-392). Nikt nie neguje faktu, że „duch przybrania za synów”, w którego zostaliśmy uposażeni, jest dziełem samego Boga działającego przez Ducha. Nie można też mylić dwóch poziomów: metaforycznego oraz teologiczno-personalnego (por. M. J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1950, s. 202; S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1968, s. 447). Z drugiej zaś strony, należy wykluczyć interpretację teologiczno-personalną terminu *πνεῦμα* w przypadku Rz 8,16: „Sam Duch wspiera świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi”.

⁸ Inny przykład znajdujemy w Rz 11,8, gdzie św. Paweł cytuje Iz 29,10: „Dał im Bóg ducha odurzenia; takie oczy, by nie mogli widzieć, i takie uszy, by nie mogli słyszeć aż po dzień dzisiejszy”.

⁹ Na temat interpretacji terminu *πνεῦμα* w Flp 1,27 por. G. F. Hawthorne, *Philippians*, (WBC 43), Waco (Texas) 1983, s. 56-57; P. T. O'Brien, *Commentary on Philippians*, (NIGTC), Grand Rapids 1991, s. 69; B. B. Thurston, J. M. Ryan, *Philippians & Philemon*, (Sacra Pagina 10), Collegeville 2005, s. 69.

¹⁰ Trzeba tu odnotować, że wielu egzegetów (Barbaglio, Collins, Fee), odnosząc się do tej frazy, skłania się ku uznaniu sensu teologicznego tego terminu. Antytetyczne zestawienie tej frazy nie pozwala na ciągłą zmianę w interpretacji, która przechodzi od sensu metaforycznego do teologicznego. Naszym zdaniem nie należy również interpretować terminu *κόσμος* jako rzeczywistości diabolicznej stojącej w opozycji do Boga. Wydaje się, że w obu przypadkach termin *πνεῦμα* zachowuje sens przenośny, mówiący o „zachowaniu, dyspozycji duchowej”, która to może ulegać otaczającemu ją światu, bądź też daje się prowadzić przez Ducha Bożego (por. A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, (NIGTC), Carlisle 2000, s. 261-263).

Jest rzeczą oczywistą, że we wszystkich wyżej wymienionych perykopach można postrzegać działanie Ducha Świętego we wnętrzu wierzących, a wynika to z refleksji nad szerszym kontekstem, w jakim znajduje się dane sformułowanie. Jednak w pierwszym rzędzie wyrażenia, o których tutaj mowa, mają sens metaforyczny, który w każdym pojedynczym przypadku jest pochodną znaczeń skojarzonych z greckim terminem pneu'ma.

b) Sens antropologiczny

Bliskie znaczeniu dosłownemu i metaforycznemu jest znaczenie antropologiczne terminu pneu'ma, którego św. Paweł używa dla opisu wnętrza człowieka lub „ducha” jako jego części konstytutywnej¹¹. Tak właśnie możemy postrzegać 1Kor 5,3-4: „ja zaś nieobecny wprawdzie ciałem, ale obecny duchem, już potępiłem, tak jakby był wśród was, sprawcę owego przestępstwa. Przeto wy, zebrawszy się razem w imię Pana naszego Jezusa, w łączności z duchem moim i z mocą Pana naszego Jezusa, wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa”. W trzech przypadkach występujących w zacytowanej perykopie św. Paweł wskazuje na najgłębsze pokłady wnętrza człowieka: siebie oraz odstępcy. Z kolei, w 1Kor 2,11 Apostoł, posługując się zestawieniem paralelnym pomiędzy „Duchem Bożym” oraz „duchem człowieka”, opisując świadomość człowieka mówi: „Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku”¹². Bardziej wyraziście czyni to w Rz 1,9: „Bóg bowiem, któremu służę z głębi mego ducha, głosząc ewangelię Jego Syna, jest mi świadkiem”¹³ lub w Rz 8,16: „Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi”¹⁴. Idąc po tej linii interpretacyjnej należy uznać, że „duch” może zaznawać niepokoju (2Kor 2,13), bądź trwać w pokoju (1Kor 16,18; 2Kor 7,13), dlatego też św. Paweł życzy adresatom swoich listów: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z duchem waszym, bracia!” (Ga 6,18; Flp 4,23; Flm 1,25)¹⁵.

¹¹ Por. O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 118-119.

¹² Por. O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 119; G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, (Scritti delle origini cristiane 16), Bologna 1995, s. 175 p. 311.

¹³ Por. H. Schlier, *Romani*, s. 83; S. Légasse, *Romani*, s. 47-48; R. Penna, *Romani*, s. 113-114.

¹⁴ Por. M. J. Lagrange, *Romains*, s. 202; H. Schlier, *Romani*, s. 420-421; S. Légasse, *Romani*, s. 393.

¹⁵ Szerzej na temat pochodzenia pozdrowienia chrześcijańskiego „łaska i pokój” używanego w listach i w liturgii por. A. Pujol, *De salutatione apostolica 'gratia vobis et pax'*, VD 12 (1932), s. 38-40,76-82; E. Lohmeyer, *Probleme paulinischer Theologie: I. Briefliche Grussüberschriften*, ZNW 26 (1927), s. 158-173 (artykuł w rzeczywistości odnosi się do *praescriptum* listów Pawłowych, ale niektóre z obserwacji nt. terminów „łaska” i „pokój” są również ważne dla *postscriptum* tychże listów); A. Pitta, *Sinossi paolina. Le lettere di san Paolo in una nuova traduzione ordinate per temi*, (Universo Teologia 31), Cinisello Balsamo 1994, s. 305-315.

Apostoł Paweł w niektórych miejscach używa terminu pneu'ma na oznaczenie części konstytutywnej człowieka. Czyni to między innymi w 1Kor 7,34: „Podobnie i kobieta: niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem”¹⁶, w 2Kor 7,1: „Mając przeto takie obietnice, najmilsi, oczyśćmy się z wszelkich brudów ciała i ducha, dopełniając uswięcenia naszego w bojaźni Bożej”, w 1Tes 5,23: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uswięca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Nie sądzę, by św. Paweł w wyżej wymienionych miejscach akceptował wizję dychotomiczną lub trychotomiczną człowieka¹⁷. Jak wynika z innych tekstów (1Kor 14,14-15; Ef 4,23-24), Apostoł zdaje się nie wnikać w tak delikatne kwestie filozoficzne, lecz stara się wskazać, że człowiek powinien oczyścić zarówno sferę zewnętrzną, jak i wewnętrzną swojego jestwa, bowiem „cały” ma się podobać Panu i być gotowym na Jego przyjście w chwale. By to uczynić, wierzący muszą osiąść „dar rozpoznawania duchów” (1Kor 12,10; por. 2Tes 2,2)¹⁸.

c) Sens teologiczny

Apostoł Paweł najczęściej używa terminu pneu'ma w znaczeniu teologicznym¹⁹, w odniesieniu do „Ducha Bożego” pojmowanego zarówno jako dynamiczna siła pochodząca od samego Boga, jak i jako Osoba Boska, która działa i prowadzi ku wypełnieniu i doskonałości Dzieła, zrodzone w zamyśle Ojca, a doprowadzone do realizacji w pełni czasu przez Syna.

Czynnikiem, który w tym względzie budzi podziw w *epistolarium paulinum* jest bogactwo i zróżnicowanie określeń „Ducha”. Często jest On nazywany po prostu „Duchem” (Ga 3,2.3.5.14; 2Kor 2,4; 1Tes 5,9), albo bardziej precyzyjnie: „Duchem Świętym” (Rz 5,5; 9,1; 14,17; 15,13.16; 1Kor 6,19; 12,3; 2Kor 6,6; 13,13; 1Tes 1,5.6; Ef 1,13), „Duchem Bożym” (1Kor 2,11.14; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3; 2Kor 3,3; Rz 8,9.14; Flp 3,3), „Jego Duchem Świętym” (1Tes 4,8; por. Ef 3,16; 4,30), „Duchem, który jest od Boga” (1Kor 2,12), „Duchem, który wskrzesił

¹⁶ W odniesieniu do tego tekstu warto wziąć pod uwagę uściślenia zaproponowane przez: G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, s. 361 p. 145, w których autor odnosząc się do wyrażenia „ciało i duch” wskazuje na całościowe ujęcie człowieka.

¹⁷ B. Rigaux, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens*, (ÉB), Paris 1956, s. 596-600 (należy zwrócić uwagę na *excursus* nt. 1Tes 5,23); P. Iovino, *La prima lettera ai Tessalonesi*, (Scritti delle origini cristiane 13), Bologna 1992, s. 284-287.

¹⁸ O rozpoznawaniu duchów zob.: G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, (ÉB), Paris 1973; G. Dautzenberg, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der diakrisis pneumatikon (1Kor 12,10)*, BZ 15 (1971), s. 93-104; W. A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Washington 1982, s. 263-288; O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 130-131; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, (NICNT 4), Grand Rapids 1987, s. 596-597; G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, s. 655-657.

¹⁹ Zob. O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 121-169.

Jezusa z martwych” (Rz 8,11). Jest On też nazywany: „Duchem Chrystusowym” (Rz 8,9; Flp 1,19), „Duchem Jego Syna” (Ga 4,6), „Duchem Pańskim” (2 Kor 3,17), jak również „Duchem Światości” (Rz 1,4)²⁰, „Duchem, który daje życie” (Rz 8,2) i „Duchem przybrania za synów” (Rz 8,15).

Faktem nie mniej interesującym w kwestii użycia terminu pneu'ma w *epistolarium paulinum* jest jego występowanie. Zostaje to uwidocznione w poniższym zestawieniu statystycznym:

| Rz | 1Kor | 2Kor | Ga | Ef | Flp | Kol | 1Tes | 2Tes | Flm |
|----|------|------|----|----|-----|-----|------|------|-----|
| 34 | 40 | 17 | 18 | 14 | 5 | 2 | 5 | 3 | 1 |

Jeśli przyjąć za punkt odniesienia zawartość treściową każdego z listów, wówczas trzeba przyznać, że największe nagromadzenie terminu pneu'ma przedstawia listy do Galatów i do Efezjan, a tuż za nimi należy umieścić 1 Kor, Rz i 2 Kor. To jednak nie wystarczy, ponieważ każdy z listów przedstawia sobie właściwy obraz użycia słowa pneu'ma. I tak, w Rz 8 znajdujemy je w 21 miejscach, co stanowi prawie 2/3 wszystkich 34 miejsc występowania tego terminu w całym Liście do Rzymian. Z kolei, na 40 miejsc, w których użyto słowa pneu'ma w 1 Kor, 8 znajduje się w 1 Kor 2,10-14, a 12 w 1 Kor 12,3-13. W 2 Kor, 7 ze wszystkich 17 miejsc występowania znajduje się w 2 Kor 3,3-18, a w Liście do Galatów 10 ze wszystkich 18 miejsc występowania interesującego nas terminu znajduje się w Ga 5,1-6,10 (ponadto termin pneu'ma nie występuje w rozdziałach 1 i 2 tegoż listu).

Nie zawsze jest rzeczą łatwą wskazanie motywu opisywanego tutaj nagromadzenia terminologicznego. Dla przykładu, w Rz 8 została uwidoczniona determinująca rola, jaką odgrywa Duch Święty w życiu chrześcijanina. Również pareneza Pawłowa w Ga 5,1-6,10 wskazuje na misję Ducha Świętego jako przewodnika postępowania moralnego wierzących. W 1Kor 2,10-14 akcent zostaje położony na działanie Ducha Świętego w „objawieniu mądrości Bożej”, podczas gdy w 1Kor 12,3-13 mamy do czynienia z przedstawieniem „charyzmatów”, którymi Duch Święty obdarza wspólnotę.

Innym fenomenem, na który pragniemy zwrócić uwagę, jest określenie Ducha jako „Bożego”. Septuaginta, aby to uczynić 4 razy używa greckiego przymiotnika *theios*. Święty Paweł natomiast nie używa go ani razu, lecz przedkłada nad nie określenie osobowe *theou*, co naszym zdaniem lepiej odzwierciedla Boską naturę „ducha” i to zarówno wówczas, gdy jest on postrzegany jako „siła emanująca od Boga”, jak i jej personifikacja, czy też jako Osoba Boska. Duch – właśnie dlatego, że pochodzi od Boga – jest „święty”, tj. posiada zasadniczą ce-

²⁰ O znaczeniu tego wyrażenia mówią: B. Schneider, *Katà Πνεῦμα Ἁγιοσύνης (Romans 1,4)*”, „Biblica” 48 (1967), s. 359-387; O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 153-154.

chę natury boskiej (świętość jest *thelema* Boga samego: „bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty” (por. Kpł 19,1-2; 1Tes 4,3). Właśnie z tego powodu Duch jest nazwany w Rz 1,4 „Duchem Świętości”, bo w istocie rzeczy obwieszcza nam świętość Boga²¹. To On zstępuje na Chrystusa, „według Ducha Świętości” Chrystus zostaje ustanowiony Synem Bożym (por. Rz 1,4), by w Nim został nam objawiony z mocą i urzeczywistniony zamysł świętości Boga, wyrażający się w mądrości, usprawiedliwieniu, uświęceniu, zbawieniu (1 Kor 1,30), a ponadto: byśmy w Chrystusie stali się „synami w Synu” (Ga 4,4-7)²². W ten oto sposób Duch Boży otwiera naszą egzystencję na nowy wymiar, odmienny od naturalnego i wprowadza nas w życie Chrystusa – w nim stajemy się „nowym stworzeniem” (2Kor 5,17; Ga 6,14-15).

d) literackie tło pojęcia pneu'ma

Nie jest rzeczą trudną wskazanie źródła myśli Pawłowej odnoszącej się do „Ducha Bożego” – jest nim Stary Testament odczytany w świetle wydarzenia Jezusa Chrystusa²³. Do tego wniosku doszedł również Rudolf Bultmann, aplikując *Religionsgeschichte* do odczytania myśli Pawłowej nt. „Ducha Świętego”²⁴. Ale chociaż wniosek ten sam w sobie jest bardzo interesujący, to jednak nie dostarcza nam zbyt wiele przesłanek do poprawnego odczytania myśli św. Pawła odnoszącej się do „Ducha Świętego”. W rzeczywistości św. Paweł, by przedstawić rzeczywistość „Ducha Bożego”, czerpie natchnienie z korzeni literackich objawienia starotestamentalnego, a będąc chrześcijaninem odczytuje ST – w tym również stwierdzenia dotyczące Ducha – w świetle wydarzenia Jezusa Chrystusa²⁵. W związku z tym w listach Pawłowych nie mamy do czynienia z mechanicznym powtórzeniem obrazów, słów, sposobów wypowiedzi, lecz z odczytaniem w perspektywie chrystologicznej wszystkiego, co Duch czynił w ST. Oto

²¹ Jest to jedna z możliwości interpretacji Rz 1,4. Jest jednakże rzeczą oczywistą, że złożenie przyimkowe κατὰ πνεῦμα ἁγίωσίνης należy zestawić w relacji do κατὰ σάρκα. Biorąc pod uwagę myśl wyrażoną w Rz 1,3-4, należy przyznać, że dwie koncepcje nie są ze sobą zestawione w sposób przeciwstawny, lecz znajdują się w relacji progresywnej i wskazują po prostu na dwie sfery życia Syna Bożego.

²² Por. A. M. Buscemi, *Lettera ai Galati*, s. 365-399.

²³ Zob. F. Baumgärtel, W. Bieder, E. Sjöberg, πνεῦμα, πνευματικός, *GLNT*, X, s. 848-928; H. Cazelles, R. Kuntzmann, M. Gilbert, E. Cothenet, *S. Esprit: Ancien Testament et Judaïsme*, DBS, fasciculum 60-61, s. 127-165.

²⁴ Por. R. Bultmann, *Teologia*, s. 318-319; E. Schweizer, πνεῦμα, πνευματικός, *GLNT*, X, s. 999-1002; 1023-1024.

²⁵ Por. J. A. Fitzmyer, *The Use of explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, NTS 7 (1961), s. 297-333; E. E. Ellis, *How the New Testament uses the Old*, w: I. Howard Marshall, *New Testament Interpretation*, Exeter 1977, s. 199-219; C. D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, (SNTS MS 74), Cambridge 1992; O. Kuss, „Lo Spirito”, s. 160-166.

dlaczego w NT Duch nie pozostaje jedynie w relacji z Ojcem, ale również z Chrystusem. Wszystko, co w ST jest powiedziane o Duchu należy postrzegać w świetle pełnego wypełnienia w życiu Jezusa Chrystusa i chrześcijan. Duch Święty prowadzi wszystko ku wydarzeniu eschatologicznemu, które doprowadzi do wypełnienia planu Bożego dotyczącego zbawienia.

Odnosząc się do użycia terminu pneu'ma²⁶, trzeba stwierdzić, że Święty Paweł jest spadkobiercą myśli ST, który w wersji greckiej LXX 264 na 377 razy tłumaczy hebrajskie słowo *ruach*. Znaczenie terminu hebrajskiego nie jest jednoznaczne, bowiem może oznaczać: 1) wiatr; 2) oddech człowieka lub zwierzęcia; 3) „ducha” jako część konstytutywną człowieka; 4) „ducha Bożego”: w co najmniej 100 przypadkach jest on nazywany „Duchem Boga”, „Duchem Jahwe”, „Mocą Bożą”, która od Niego pochodzi, a przenika człowieka, zamieszkuje w nim i uzdalnia do pełnienia misji. Tenże „Duch Boży” – według myśli zawartej w Iz 32,15-20 – zostanie wylany z wysokości i użyźni pustynię, po czym wyda plon sprawiedliwości, pokoju i wieczyste bezpieczeństwo. Natomiast według Ez 37,1-14 Duch obdarzy nowym życiem Lud Boży, doprowadzony uprzednio do stanu „wyschłych kości”. Według Iz 11,1-9 „Duch Boży” spocznie na Mesjaszu „różdźce z pnia Jessego”: „spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej (...) Różgą swoich ust uderzy gwałtownika, tchnieniem swoich warg uśmierci bezbożnego (...) bo kraj się napelni znajomością Pana, na kształt wód, które przepelniają morze”. W taki sposób zostaje przedstawione ustanowienie czasu mesjańskiego, kiedy Bóg zawrze Nowe Przymierze ze swoim ludem, dając mu nowe serce i nowego ducha: „dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała” (Ez 36,26). Wtedy to wypełni się też proroctwo zawarte w Księdze Joela: „wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą (...) każdy jednak, który wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Jl 3,1-5).

Objawienie starotestamentalne pod wpływem kultury helleńskiej²⁷ rzuca dodatkowe światło na nasze poznanie „Ducha Bożego”. I tak w Mdr 1,7 czytamy: „Albowiem Duch Pański wypełnia ziemię, Ten, który ogarnia wszystko, ma znajomość mowy”. W rzeczywistości zamieszkuje w mądrości i staje się „duchem miłującym ludzi” (Mdr 1,6), ich wychowawcą w poszukiwaniu prawdy i mądrości. Można więc mówić o ścisłym związku pomiędzy Mądrością i „Duchem Bożym”: „jest bowiem w niej duch rozumny, święty, jedyny, wieloraki, subtelny, rączy, przenikliwy, nieskalany, jasny, niecierpieliwy, miłujący dobro, bystry, niepowstrzymany, dobroczynny, ludzki, trwałe, niezawodny, beztroski, wszechmogący i wszystkowidzący, przenikający wszelkie duchy rozumne, czyste i naj-

²⁶ F. Baumgärtel, πνεῦμα, πνευματικός, s. 848-883.

²⁷ Zob. M. Gilbert, E. Cothenet, S. *Esprit: Ancient Testament et Judaïsme*, DBS, fasciculum 60-61, s. 153-156; W. Bieder, πνεῦμα, πνευματικός, *GLNT*, X, s. 873-883.

subtelniejsze” (Mdr 7,22-23). Duch ten jest posłany z wysoka, by objawić zamiśl Boży i drogę mądrości, która prostuje ścieżki człowieka i prowadzi go ku zbawieniu (Mdr 9,17-18). Wszystko to jest możliwe, gdyż „we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne tchnienie. Dlatego nieznacznie karzesz upadających i strofujesz, przypominając, w czym grzeszą, by wyzbywszy się złości, w Ciebie, Panie, uwierzyli” (Mdr 12,1-2).

2. DUCH BOŻY

Wspomnieliśmy już, że naukę św. Pawła należy scharakteryzować jako wynikającą z doświadczenia życiowego. Z tego też względu niektórzy egzegeci podzielają pogląd, że najlepszą metodą w zgłębianiu myśli Pawłowej odnoszącej się do Ducha Świętego jest rozpoczęcie od nadzwyczajnych darów, których Duch udziela wierzącym²⁸. Taka metodologia nie wydaje się adekwatną, bowiem u Apostoła Pawła doświadczenie „charyzmatów” zostało poprzedzone głębokim doświadczeniem profetycznym daru Ducha Świętego – mocy Bożej, która go zanurzyła w życiu Chrystusa i doprowadziła do pełnego zjednoczenia z Nim.

Pozwolić się prowadzić przez Ducha (Ga 5,18) jest fundamentalnym doświadczeniem „bycia wyzwolonym spod mocy Prawa” oraz „życia jako synowie w Chrystusie Jezusie” (Ga 4,5-7) w mocy Jego miłości (Rz 5,5), z której biorą początek wszystkie charyzmaty. Istotnie, charyzmaty mają swe źródło w miłości, która jest owocem Ducha (Ga 5,22), w miłości budują one Ciało Chrystusa, w miłości też się ujawniają. Charyzmaty są więc władnymi formami rozpowszechniania miłości. Wszyscy chrześcijanie są charyzmatykami, a są nimi nie dlatego, że otrzymali charyzmat profetyczny, dar mówienia językami, czy też jakkolwiek inny, ale dlatego, że otrzymali Ducha Świętego i postępują według Ducha. Pierwszym doświadczeniem chrześcijanina jest „posiadanie Ducha” (Rz 8,9), odczuwanie, że „Duch Święty w nas mieszka” (Rz 8,9), że „jesteśmy prowadzeni przez Ducha” (por. Ga 5,18). Dopiero następstwem tego jest doświadczenie Ducha Świętego, który ukierunkowuje, tworzy w chrześcijaninie taką, czy inną *dynamis* – zawsze w celu budowania Ciała Chrystusowego (1Kor 12,4-13).

a) Duch od Boga pochodzi

Bardzo znaczący w tej kwestii jest tekst 1Kor 2,10-14: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż myśmy nie otrzymali du-

²⁸ Por. O. Kuss, *Romani*, II, s. 121-122; Lemenon, *Saint Esprit. III: L'esprit saint dans le corpus paulinien*, DBS, fasciculum 60-61, s. 198.

cha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych. A głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha, przedkładając duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha. Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić²⁹.

Powyższy tekst zwraca uwagę na to, że „Duch jest z Boga”, jest też „Duchem Boga”, bo należy do Niego (1Tes 4,8), a ponieważ jest w zażyłości z Bogiem, toteż przenika „głębokości Boga samego”. Nie jest on „duchem świata”, lecz został posłany (Ga 4,6) na świat, aby objawić „tajemnice Boga”, by ci, którzy Go otrzymują (Ga 3,2; 1Tes 4,8) – „pozostający pod działaniem Ducha”, „ludzie wewnętrzni” (por. Ga 6,1; Ef 3,16) – mogli poznać rzeczy przez Boga darmo dane.

Tekst powyżej cytowany stwierdza, że: „Duch przenika głębokości Boga samego”, „zna tajemnice Boga”. Poprzez tak mocne wyakcentowanie działania Ducha, św. Paweł daje do zrozumienia, że Duch Święty ma tę samą naturę co Bóg i pozostaje w głębokiej zażyłości z Bogiem. Nie znaczy to jednak, że można ich pomylić ze sobą: Bóg Ojciec i Duch Święty są jednością w tym, co dotyczy natury boskiej, Duch „pochodzi od Boga” i jest posłany, by „objawiać sprawy Boże”. Nie ma tutaj mowy o roli konstytutywnej Ducha w odniesieniu do Boga na sposób „ducha człowieka”. Bóg jest Ojcem, który ustanawia swoje *thelema* (wolę) i objawia je nam przez Ducha, który w nas mieszka (1Kor 3,16). On też usprawiedliwia nas, czyniąc każdego z nas „człowiekiem duchowym” (1Kor 2,12-13; 6,11b; Rz 8,9-11.14; Ef 3,16) oraz poucza nas „o tajemnicy Mądrości Bożej ukrytej” (1Kor 2,7), byśmy mogli wyznać, że „Jezus jest Panem” (1Kor 12,3) ku chwale Boga Ojca (Flp 2,11).

b) Duch Chrystusa

O szczególnym związku pomiędzy Chrystusem a Duchem³⁰ jest mowa w 2Kor 3,17: „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność”³¹.

²⁹ W zgodzie z: O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 151-152; G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, s. 175-178.

³⁰ Por. O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 152-156; R. Penna, *Lo Spirito di Cristo*, Brescia 1976, s. 207-235; D. J. Lull, *The Spirit in Galatia. Paul's Interpretation of PNEUMA as Divine Power*, Ann Arbor (Michigan) 1980.

³¹ Tekst ten jest trudny do zinterpretowania, lecz nie zdaje się potwierdzać ścisłej identyfikacji pomiędzy „Panem” i „Duchem” (por. O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 154; K. Prümm, *Die katholische Auslegung von 2Kor 3,17 in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen*, „Biblica” 31 (1950), s. 316-345; 459-482; B. Schneider, *‘Dominus autem Spiritus est’ (II Cor 3,17a)*, Roma 1951; J. D. G. Dunn, *2Corinthians III,17 – ‘The Lord is the Spirit’*, JTS 21 (1970), s. 309-320; D. Greenwood, *‘The Lord is the Spirit’: Some Considerations of 2Cor 3,17*, CBQ 34 (1972), s. 467-472.

Stwierdzenie św. Pawła w pierwszej części jest trudne do zrozumienia, ale w sukurs przychodzi nam druga część wersetu, rzucając światło na 3,17a. Otóż w 3,17b Duch nazwany jest „Duchem Pańskim”, czyli – biorąc pod uwagę, że w NT „Chrystus jest Panem” (1Kor 12,3; Flp 2,11) – „Duchem Chrystusa”. Tak więc, Duch należy do Chrystusa, jest Jego Duchem, a w związku z tym wyrażenie „Pan jest Duchem” nie utożsamia Chrystusa z Duchem, lecz utwierdza w przekonaniu, że Chrystus wraz ze zmartwychwstaniem został wyniesiony przez Ojca i jest Panem, ale też stał się „duchem ożywiającym” (1Kor 15,45). On to wskazuje (Flp 1,19) na „ożywiającego Ducha” (2Kor 3,6), który zdejmuje zasłonę z naszego serca, by ukazać nam chwałę Pana (2Kor 2,16.18), byśmy mogli upodobnić się do Jego chwalebного obrazu (2Kor 3,18) i być dla wszystkich listem otwartym, „napisanym Duchem Boga Żywego” (2Kor 3,3), który obwieszcza wszystkim, że „gdzie jest Duch Pański, tam wolność” (2Kor 3,17).

Tę samą naukę znajdujemy w Rz 8,9-11: „Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy. Jeżeli natomiast Chrystus w was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na skutki grzechu duch jednak posiada życie na skutek usprawiedliwienia. A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha”. Duch należy do Boga i do Chrystusa, On prowadzi do wypełnienia zamysłu Ojca i dzieła usprawiedliwienia Chrystusa. W ten oto sposób, Duch Święty zamieszkuje w chrześcijaństwie, w którym żyje Chrystus, chrześcijanin zaś żyje w Duchu dającym życie i przypominającym nieustannie o naszym byciu dziećmi Bożymi (Rz 8,15; Ga 4,6).

c) Misja Ducha Świętego

Tak oto została opisana przez Apostoła misja Ducha Świętego: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!” (Ga 4,6)³². Stwierdzenie to poprzedzone jest innymi, które objawiają nam prawdy o tym, że Syn został posłany przez Ojca w pełni czasów (Ga 4,4), uwolnił nas z poddania Prawu, a przede wszystkim sprawił, że otrzymaliśmy przybrane synostwo – pełnię naszej wolności (Ga 4,5). Można tutaj mówić o zbieżności ze „schematem” Wyjścia z niewoli w Egipcie: jesteśmy wolnymi nie dlatego, że wyszliśmy z „grzesznego Egiptu”, lecz dlatego, że jako synowie powróciliśmy do komunii z Ojcem. Wszystko to staje się rzeczywistością dla każdego, kto wierzy (Ga 3,8.14) i we chrzcie staje się „kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,27-28), który wyzwolił go z przekleństwa Prawa (Ga 3,13), włą-

³² Por. S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma 1952; R. Penna, *Lo Spirito di Cristo*, s. 207-235; A. M. Buscemi, *Lettera ai Galati*, s. 395-398.

czył go w błogosławieństwo Abrahama i sprawił, że otrzymał on obiecane go Ducha (Ga 3,14).

Duch Święty, którego zapowiedź słyszymy u proroków Ezechiela (36,26-27) oraz Joela (3,1-5) został posłany „do naszych serc”, tj. do głębi naszej chrześcijańskiej egzystencji, aby stać się zaczynem naszego dziecięstwa Bożego (należy zwrócić uwagę na strukturę syntaktyczną zdania: czasownik ruchu + *participium coniunctum* celu)³³. W taki sposób zostaje podkreślone aktywne działanie Ducha Świętego w życiu chrześcijanina (odnotowujemy tutaj różnicę pomiędzy Ga 4,6 oraz Rz 8,15; w Liście do Galatów to nie chrześcijanin, lecz Duch woła w nas). Takie działanie Ducha jest złożone, bo łączy w sobie modlitwę i osobiste doświadczenie bycia dziećmi (synami) Bożymi.

Lecz jest poniekąd bezpodstawnym twierdzenie, że pomiędzy Ga 4,6 i Rz 8,15 zachodzi „sprzeczność”³⁴. Wszak chrześcijanin może wołać „Abba, Ojczel!” tylko dlatego, że otrzymał „ducha przybrania za synów” (Rz 8,15). W rzeczywistości „wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi” (Rz 8,14), a Duch Święty przychodzi z pomocą ich słabości i przyczynia się za nimi w błaganiach, których nie można wyrazić słowami (por. Rz 8,26). Można więc stwierdzić, że jedno i to samo wołanie wznosi się do Boga i dzięki działaniu Ducha Świętego odnawia chrześcijanina i prowadzi go ku życiu wiecznemu (Ga 6,8) i ku odziedziczeniu Królestwa Bożego (Ga 5,21).

3. ŻYCIE WEDŁUG DUCHA

Duch Święty działa w życiu chrześcijanina już od początku „życia nowego w Chrystusie”. Św. Paweł mówi o tym bardzo wyraźnie w Ga 3,3: „zaczawszy Duchem, chcecie teraz zakończyć ciałem?”. Idąc tutaj za pytaniem, które pada w Ga 3,2: „czy Ducha otrzymaliście na skutek wypełnienia Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że daliście posłuch wierze?” można by wnioskować, że „początek”, o którym mowa w 3,2 koresponduje z decyzją człowieka, by przez wiarę oddać się całkowicie Bogu. Od tego bowiem momentu wierzący zaczyna postępować ku Chrystusowi. Jednak odpowiada to tylko po części myśli Pawłowej, ponieważ chrześcijanin staje się „jednym w Jezusie Chrystusie” (Ga 3,28) dopiero wówczas, gdy „przyoblecze się w Chrystusa” w chrzcie św. (Ga 3,27), gdy „zostanie ukrzyżowany wraz z Chrystusem” (Ga 2,19-20; 5,24; 6,14). Dopiero wtedy wyraża on w pełni swoją przynależność w wierze w Chrystusa i w Nim zaczyna „żyć i postępować według Ducha” (Ga 5,25). Wszystko, co powiedzieliśmy do tej pory zostało syntetycznie ujęte w Liście do Efezjan: „W Nim także i wy usłyszawszy słowo prawdy, Dobrą Nowinę waszego zbawienia, w Nim

³³ A. M. Buscemi, *Lettera ai Galati*, s. 397; J. Viteau, *Étude*, I, s. 298; BDR, *Grammatica*, 418,4; N. Turner, *Syntax*, s. 157.

³⁴ Por. O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 156.

również uwierzyliście i zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego, który był obiecany” (Ef 1,13)³⁵. Wszakże działanie Ducha Świętego nie jest skierowane jedynie na przemianę człowieka, który w chrzcie św. staje się „jednym w Chrystusie”, lecz ma ono za zadanie budowanie „ciała Chrystusa”. „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, *aby stanowić* jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1Kor 12,13).

a) Duch działa w sercach wierzących

Duch Święty działa przede wszystkim w sercach wierzących. To On został posłany do serc naszych (Ga 4,6), a Jego przyście pokrzepia i wzbudza nadzieję, która nie zawodzi, „ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (por. Rz 5,5; 2Kor 1,21-22).

Chrześcijanin, poprzez wiarę wyrażoną w chrzcie św., otrzymał dar Ducha Świętego, dzięki wierze i Duchowi Świętemu oczekuje nadziei usprawiedliwienia (Ga 5,5). Z kolei, nadzieja prowadzi chrześcijanina podczas jego życia, by mógł „postępować według Ducha” (Ga 5,25) w miłości, która wyraża się w wolności, będącej zaprzeczeniem egzystencji egoistycznej (Ga 5,18.24) i poddanej grzechowi (Ga 3,22). Tak oto daje się zdefiniować życie „nowego stworzenia” (Ga 6,15), „synów Bożych” (Ga 4,5-7). W rzeczywistości, „powołani zostaliśmy do wolności. Tylko nie po to, by brać tę wolność jako zachętę do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni mamy służyć sobie wzajemnie” (por. Ga 5,13; Rz 13,8-10). Stąd też wynika, że w życiu chrześcijanina nie jest ważne posiadanie tego, czy innego charyzmatu, który sprawi, że staniemy się bardziej aktywni, lub też pozwoli mieć wrażenie, że jesteśmy mocni w Duchu. Liczy się otrzymany dzięki wierze dar Ducha Świętego, który obdarza nas miłością (Ga 5,22).

„Życie nowe” – jak czytamy w Ga 5,16-25 – ma być prowadzone poprzez „postępowanie według Ducha”: „postępujcie według Ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż Duch, a Duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie. Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić Duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa. Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą. Owocem zaś Ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzej-

³⁵ Interpretacja Ef 1,13 zawarta jest m.in. w: A. M. Buscemi, *Gli Inni di Paolo. Una sinfonia a Cristo Signore* (SBF Analecta 48), Jerusalem 2000, s. 105-107.

mość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciw takim *cnotom* nie ma Prawa. A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniami. Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy³⁶. Rzeczą godną zainteresowania w cytowanym tekście jest dynamiczny charakter „nowego życia” – chrześcijanin ma „postępować według Ducha”. W mentalności judaizmu „postępowanie” w sensie metaforyczno-duchowym oznacza zachowanie się „według Prawa Bożego” (od hebr. *halach* – „iść”, postępować”, „kroczyć”).

Święty Paweł nie odrzuca tej mentalności, lecz stara się doprecyzować koncepcję „Prawa Bożego”. Zdaniem Apostoła nie liczy się „litera”, ale „Duch” Prawa: „litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2Kor 3,6), stąd też należy „postępować według Prawa Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,2). W taki sposób w chrześcijaninie spełnia się proroctwo Ez 36,27: przez Ducha, który w nas mieszka zostają wypełnione przepisy Prawa i „nie postępujemy już według ciała, lecz według Ducha” (Rz 8,4), „Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha – do życia i pokoju” (Rz 8,6). Święty Paweł kontynuuje: „Jeśli rzeczywiście pozwolicie się prowadzić Duchowi (...)”. Zwróćmy tutaj uwagę na Pawłowe „jeśli rzeczywiście”. Zwraca ono uwagę na wszystkie nasze „jeśli”, „ale”. W jednym sformułowaniu mieszczą się wszystkie nasze skrzywienia duchowe i kompromisy w postępowaniu.

Nie można „prowadzić gry z Duchem”, trzeba wciąż podejmować decyzję o bezlitosnej walce „z ciałem”, tj. przeciw egzystencji egoistycznej, by Duch stał się wewnętrznym horyzontem naszego życia w Chrystusie oraz siłą determinującą naszą egzystencję. Oto dlaczego św. Paweł stwierdza: „jeśli pozwolicie się prowadzić”. Nie można więc gasić Ducha (1Tes 5,19), lecz trzeba podążać zawsze posłusznie za wskazaniem wewnętrznymi, bowiem tylko wówczas pozostaje się wolnym i wypełnia się dokładnie prawo Boże, prawo miłości. Prawo to nie jest „dziełem ciała”, ale owocem działania Ducha w nas i wyraża się we wszystkich cnotach, które podtrzymują życie braterskie wspólnoty chrześcijańskiej: w „miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, wierności, łagodności, opanowaniu” (Ga 5,22).

Cały dynamizm życia chrześcijańskiego polega więc na wydaniu owocu Ducha – miłości, która bierze na siebie cierpienie Chrystusa, doprowadzając do ukrzyżowania własnych namiętności (Ga 5,24) oraz dostosowując się w pełni i z odwagą (Ga 5,25) do „prawa Ducha, który daje życie” (Rz 8,2) i tym samym buduje wspólnotę (1Kor 8,1).

³⁶ Por. A. M. Buscemi, *Lettera ai Galati*, s. 548-566; D. Sztuk, *Życie dla Boga według świętego Pawła. Studium egzegetyczno-teologiczne formuł odnoszących się do proegzystencji chrześcijanina*, (RSB 21), Warszawa 2005, s. 72-105.

b) Duch Święty działa we wspólnocie

Dochodzimy w ten sposób do wymiaru wspólnotowego działania Ducha Świętego. Działanie to nie jest bezpośrednio skierowane na kształtowanie według Ducha każdego chrześcijanina z osobna, lecz dąży ku budowaniu wspólnoty eklezjalnej – „Ciała Chrystusa”: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, *aby stanowić jedno Ciało*” (1Kor 12,13)³⁷. Poprzez działanie tego samego Ducha, konstytuują się poszczególne członki jednego Ciała Chrystusa i jak przy *Pierwszym Stworzeniu* tak i teraz, poprzez tchnienie Ducha formuje się jedno Ciało, którym jest Kościół (por. Kol 2,19).

Przez wiarę w Jezusa Chrystusa staliśmy się dziećmi Bożymi, a w chrzcie św. przyoblekliśmy się w Chrystusa i od tej pory „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,26-28). Śmierć Chrystusa wznosi się ponad wszelkie różnice i w taki sposób błogosławieństwo Abrahama stało się rzeczywistością, a wszyscy otrzymaliśmy przyobiecane Ducha (Ga 3,13-14). Można powiedzieć jeszcze więcej: „On bowiem jest naszym pokojem. On (...) przyszedłszy zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy blisko, bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (por. Ef 2,14-18). Wszystko to wypływa z „łaski Pana Jezusa Chrystusa, miłości Boga Ojca i z daru jedności w Duchu Świętym” (por. 2Kor 13,13). Duch Święty formuje wspólnotę, sprawia, że staje się ona jednym ciałem. On też urzeczywistnia, aktualizuje i ukazuje nasze „bycie jednym w Chrystusie” (Ga 3,28). W Duchu i przez Ducha stajemy się wspólnotą żywą, przenikniętą przez Chrystusa w głębi naszej egzystencji (Ga 2,20), wspólnotą wykazującą się bogactwem charyzmatów, którymi Ojciec obdarza hojnie poprzez działanie swojego Ducha (Ga 3,5).

c) Dary (charyzmaty) Ducha Świętego

Właśnie dlatego św. Paweł mógł napisać: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich. Wszystkim zaś objawia się Duch dla *wspólnego* dobra” (1Kor 12,4-7). Tekst ten jest wpisany w długą katechezę św. Pawła „o charyzmatach”³⁸, której struktura przedstawia się następu-

³⁷ Zob. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, s. 666-669; J. Hanimann, «*Nous avons été abreuvés d'un seul Esprit*». *Note sur 1Cor 12,13b*, NRT 94 (1972), s. 400-405.

³⁸ Bibliografia na temat charyzmatów jest bardzo bogata. Podajemy tutaj jedynie kilka pozycji tytułem syntezy: H. Conzelmann, *χάρισμα*, *GLNT*, XV, s. 606-616; O. Kuss, *Lo Spirito*, s. 122-150; G. D. Fee, *Gifts of the Spirit*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. G. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Downers Grove – Leicester 1993, s. 339-347; E. Nardoni, *The Concept of*

jąco: w 1Kor 12,1-31 Apostoł wymienia podstawowe charyzmaty i wskazuje ich pochodzenie oraz cel; w 1Kor 13 mówi o miłości (*agàpe*) jako o jedynym źródle charyzmatów, fundamencie ich spełnienia oraz celu, do którego wszystkie mają podążać. *Agàpe* jest drogą, która przewyższa wszystkie inne, jest objawieniem *par excellence* Ducha. Apostoł Paweł w 1Kor 14 określa normy korzystania z charyzmatów, które powinny obowiązywać wewnątrz wspólnoty.

1°) różnorodność darów, ale ten sam Duch

W 1Kor 12,4-11, Duch jest wymieniony 6 razy. Taka intensywność użycia terminu *pneu'ma* nakazuje wręcz poczynienie obserwacji odnoszących się do tekstu:

1) Należy stwierdzić, że termin ten ma tutaj znaczenie szczególne. Duch bowiem – jak wynika z myśli św. Pawła – działa na sposób Boga (= Ojca), który przez Niego czyni wszystko we wszystkich (Ga 3,5). Działa też na sposób Syna, od którego biorą początek wszystkie charyzmaty w służbie Kościoła, przekazywane wierzącym przez jedynego Ducha. Możemy tu zatem mówić o wyakcentowaniu trynitarnym daru Ducha Świętego, od którego biorą początek wszystkie dzieła zbawienia, poznania i uświęcenia.

2) Wszystko bierze początek od tego samego Ducha. W życiu chrześcijanina nie jest ważnym posiadanie tego, czy innego charyzmatu, gdyż charyzmaty są ukazaniem mocy jedynego Ducha. Zatem liczy się „otrzymanie daru Ducha”, by pod Jego przewodnictwem wydać owoc miłości.

3) Każde objawienie Ducha ma służyć dobru wspólnemu, każdy bowiem, pomimo złożoności historii własnego życia, poprzez różnorodność charyzmatów ma brać czynny udział w „budowaniu człowieka nowego” „w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28; Ef 2,14-16): „W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowił mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2,21-22).

4) Apostoł Paweł wymienia całą serię objawień mocy Ducha Świętego: a) *Dary rozumu*: dla przeniknięcia i głoszenia mądrości „*misterium* Boga”, która objawiła się w Krzyżu Chrystusa (1Kor 1,18-24), dla przedstawienia we wspólnocie podstawowych zagadnień wiary poprzez *paradosis* i katechezę, „dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4,12; por. Rz 12,7-8); b) *Dary mocy*, które ukazują we wspólnocie i poza nią potężne działanie Boga w obronie swojego ludu. Są to dary: wiary, która „góry przenosi”, uzdrowienia, cuda; c) *Dary służby wspólnocie*: wspierania mocą, rządzenia (1Kor 12,28; Rz 12,6-8); d) *Dary profetyczne*: prorocstwo, roze-

znanie duchów (1Kor 12,10,28; 14,1; Rz 12,6); f) *glossolalia* i *dar tłumaczenia języków*, do których Koryntianie przykładali wielkie znaczenie. Jednakowoż, św. Paweł przedkłada nad nie charyzmat prorocki (1Kor 14,1-5) i *agape* (1Kor 13,1; 14,1).

2°) w perspektywie eschatologicznej

Wszystkie charyzmaty zostały udzielone dla budowania Kościoła Bożego w miłości, „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13). Są one objawieniem Ducha w czasie eschatologicznym, ale jawią się też jako wielkie wyzwanie w perspektywie Królestwa Bożego (Ga 5,21). To dlatego św. Paweł nie ustaje w napominaniu adresatów swoich listów: „starajcie się osiąść miłość” (1Kor 14,1), „bądźcie płomiennego ducha” (Rz 12,11), „żywąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi” (Ef 4,15).

Nikt nie może być prawdziwie charyzmatykiem, jeśli nie żyje w miłości i nie wzrasta w miłości. „Miłość nigdy nie ustaje, *nie jest* jak prorocтва, które się skończą, albo jak dar języków, który zniknie, lub jak wiedza, której zabraknie” (1Kor 13,8). Pozostaje jedynie miłość, owoc Ducha (Ga 5,22), który otwiera nas na życie wieczne w Królestwie Bożym, bo jak mówi św. Paweł: „co człowiek sieje, to i żąć będzie: kto sieje w ciele swoim, jako plon ciała zbierze zagładę; kto sieje w duchu, jako plon ducha zbierze życie wieczne. A zatem, dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze” (Ga 6,8).

tłum. z języka włoskiego ks. Dariusz Sztuk SDB

LE SAINT-ESPRIT CHEZ SAINT PAUL

Résumé

Parler du Saint-Esprit chez saint Paul, cela signifie aborder un des thèmes les plus centraux et complexes de la théologie paulinienne. Paul, en effet, parle souvent de l'Esprit et il le considère en tant que personne qui agit dans l'histoire du salut, dans la vie de l'église et de chaque croyant. En ce sens là les épîtres de Paul ne nous donnent pas une notion de l'Esprit, mais une expérience de l'Esprit qui concerne Dieu, le Christ et l'homme qui agissent en vue de la pleine réalisation du salut. De là vient l'abondance des titres attribués au Saint-Esprit et la diversité bariolée des manifestations charismatiques qui, dans la force de l'Esprit, opèrent dans les communautés pauliniennes : la glossolalie, la prophétie, les charismes de l'apostolat et de la vie chrétienne, etc. A cause de la complexité et afin de respecter la pensée de Paul à propos de l'Esprit, pensée liée à l'expérience, l'auteur commence son étude à partir de la riche terminologie de l'Apôtre dans ses épîtres. Sont présentées aussi les différentes interprétations de cette terminologie. L'auteur met en évidence que

la racine littéraire profonde dont Paul s'inspire pour présenter la réalité de l' « esprit de Dieu » vient de la révélation vétérotestamentaire. Paul tire de cette source sa pensée, ses images et ses expressions pour signifier la réalité de l'Esprit. En un mot l'Ancien Testament donne à Paul le modèle littéraire avec lequel il exprime sa pensée sur l'Esprit. Après l'auteur passe à la description des différents aspects de l'action de l'Esprit présentés par saint Paul dans ses épîtres.

Nota o autorze: O. PROF. ALFIO MARCELLO BUSCEMI OFM – jest franciszkaninem, od ponad 30 lat związanym ze Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie. Jest profesorem zwyczajnym i wykładowcą filologii greckiej Nowego Testamentu, egzegezy Nowego Testamentu oraz teologii biblijnej.

Jest też autorem wielu artykułów oraz publikacji książkowych nt. życia i działalności św. Pawła oraz jego listów. Ukoronowaniem jego poszukiwań naukowych jest, wydany 2004 roku, komentarz do Listu do Galatów św. Pawła (Lettera ai Galati. Commentario esegetico).

Słowa kluczowe: Biblia, teologia NT, św. Paweł, Duch Święty

KS. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB
Wydział Teologiczny PAT, Kraków

JOM KIPPUR – PRÓBA ZNALEZIENIA GENEZY

Dzień Pojednania, Przebłagania, Przebaczenia, Dzień Pokuty, Sądny Dzień, Szabat Szabatów – to różne określenia święta Jom Kippur. Rabini nazywają je po prostu „Joma”, wskazując na to, iż jest on *stricte* dniem, najważniejszym w roku liturgicznym współczesnego judaizmu. Pojawiło się jako Jom Kippur w Starym Testamencie, w jego dość późnej warstwie, w teologii kapłańskiej, uznawanej za organizatora definitywnej postaci Pięcioksięgu.

Zasadniczym pytaniem w odniesieniu do święta Jom Kippur, jest pytanie o jego genezę¹. Ponieważ teksty kapłańskie, zawierające informacje o tym święcie, są późnej datacji, zatem należy pytać, czy mogło ono wyodrębnić się, bądź ukształtować, na bazie innego, starszego święta bądź obrzędu? Alternatywnym rozwiązaniem mogłoby być wprowadzenie go do praktyki Drugiej Świątyni, w wyniku kontrowersji wokół reform prowadzonych przez Nehemiasza – Ezdrasza. Rodzi się też inne pytanie: jakie znaczenie miało to święto w różnych środowiskach judaistycznych, w tzw. okresie międzytestamentalnym?

POLE SEMANTYCZNE TERMINU KIPPUR

Rdzeń hebrajski כפר (kpr) jest źródłem dla kilku określeń szczegółowych, czasownikowych i rzeczownikowych, z zakresu teologii ofiarniczej i pokutnej. Najczęściej pojawia się on w tekstach kapłańskich Pięcioksięgu, a jego koncentracja ma miejsce w Kodeksie Kapłańskim: 69 razy w Kpł 1-16. Rdzeń kpr wyraża ideę ekspiacji, a w kontekście języków semickich przydaje mu się znaczenia: zakrywania, zmywania, ścierania. Pole semantyczne terminu kpr wiedzie nas do

¹ Jako raczej osobliwy należy potraktować pogląd, że obrzęd pokutny z użyciem kozła wyganianego na pustynię, jest rodzimego, izraelskiego pochodzenia; pogląd taki wyraża np. I. Zatelli, *The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts*, „Vetus Testamentum” 48 (1998), nr 2, s. 254-263, wskazując, że ukształtował się on bardzo wcześnie, jako obrzęd pokutny braci Józefa, pokutujących za swój czyn; obrzęd zostałby usankcjonowany przez Mojżesza.

środowiska asyro-babilońskiego oraz hetyckiego, w których rytę oczyszczenia świątyni nazwano „kuparru”. Terminy: kupirtu i takpirtu oznaczały w mezopotamskiej literaturze magicznej pośrednika (medium), reprezentującego siłę, służącą rytualno-liturgicznemu wyeliminowaniu zła². Podobne zjawisko występuje także w Biblii, gdzie w funkcji pośrednika – reprezentanta występują zarówno elementy materialne, jak i ludzie. I tak np. w Wj 30,16 są to pieniądze; w Lb 8,19 funkcje medium spełniają lewici; w Lb 25,8-13 jest nim Pinchas, odwracający gniew Jahwe poprzez zabicie Izraelity i Moabitki. Tekst Kpł 17,11 wskazuje, że istotą ofiary prześlania jest zachowanie życia, a środkiem staje się krew: „*Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuścitem ją dla was tylko na ołtarzu, aby dokonywała prześlania (l^ekappēr) za wasze życie, ponieważ krew będzie prześlaniem (j^ekappēr) za życie*”. Intrygujące jest w tym kontekście sformułowanie z Kpł 17,7: „*Odtąd nie będą składać ofiar demonom (laśś^e’irim), z którymi uprawiali nierząd. Będzie to dla nich ustawa wieczysta dla ich pokoleń*”.

Wszelka ofiara musi być, zgodnie z późną normą zawartą w Kpł 17,5, przedstawiona i składana Jahwe, w instytucjonalnie do tego przewidzianym miejscu. Łatwo się domyśleć, że norma ta została wprowadzona, aby zlikwidować trwające wiele wieków praktyki składania ofiar prywatnych, bądź też praktyki ofiarnicze w sanktuariach alternatywnych.

DZIEŃ POJEDNANIA W TEKSTACH BIBLIJNYCH

W tekstach Starego Testamentu informacje o Dniu Pojednania występują kilkakrotnie. Najbogatszy treściowo i formalnie opis zawiera Kpł 16,2-34 oraz Kpł 23,26-32. Krótka informacja znajduje się też w Kpł 25,9. Istotne informacje znajdują się także w Wj 30 i Lb 29,7-11; 18,7; Jr 36,9; Ez 45,18-20; 43,20-23³. Powstanie święta, tradycja biblijna przypisuje Mojżeszowi: Kpł 16,34; 23,26.

Kpł 23,26-31

Zacznijmy analizę tekstów biblijnych od Kpł 23, gdzie znajduje się bardzo krótki i prosty opis Dnia Pojednania, bez podania przebiegu jego rytu. Opis ma charakter jurydyczny, normatywny i zawiera informacje o czasie święta, jego charakterze, zobowiązaniach ludu, oraz uroczystą aklamację o ustawie wieczystej. Brak jest przede wszystkim tak istotnej dla rytu, jaki znajduje się w Kpł 16, informacji o ofierze dla Azazela.

² Dlatego wielu historyków religii, bez głębszego wchodzenia w teologię Kpł 16 twierdzi, że ryt Jom Kippur wywodzi się z magicznych obrzędów religijnych północno-wschodniej Syrii (Hetytów i Hurytów).

³ Por. G. Fohrer, *Glaube und Leben in Judentum*, Heidelberg 1979, s. 135; dodaje jeszcze tekst Iz 57,14-58,14.

| | |
|--|--|
| <p><i>Kpł 23, 26 Dalej Jahwe powiedział do Mojżesza:</i></p> <p><i>27 Dziesiątego dnia siódmego miesiąca jest Dzień Przebłagania.</i></p> <p><i>Będzie to dla was zwołanie święte.</i></p> <p><i>Będziecie pościć i będziecie składać Panu ofiary spalane. 28 W tym dniu nie będziecie wykonywać żadnej pracy, bo jest to Dzień Przebłagania,</i></p> <p><i>ażby dokonano przebłagania za wasze winy przed Jahwe, Bogiem waszym.</i></p> <p><i>29 Każdy człowiek, który nie będzie pościł tego dnia, będzie wyłączonej spośród swego ludu. 30 Każdego człowieka, który będzie pracował tego dnia, wytracę spośród jego ludu. 31 Żadnej pracy nie będziecie wykonywać.</i></p> <p><i>Jest to ustawa wieczysta dla wszystkich pokoleń,</i></p> <p><i>we wszystkich waszych siedzibach.</i></p> | <p>Wstęp – adresat</p> <p>Datacja święta</p> <p>Określenie wspólnotowego charakteru święta</p> <p>Określenie istoty święta: post, ofiary spalane, zakaz pracy</p> <p>Określenie sensu święta: przebłaganie za winy (ludu)</p> <p>Konsekwencje: za brak postu → wyłączenie za przekroczenie zakazu pracy → śmierć</p> <p>Uroczysty dekret → gradacja święta</p> <p>Lokalizacja (?) sprawowania rytu</p> |
|--|--|

W strukturze Kpł 23, wersety 26-31 są wtrętem pomiędzy 23,25 i logicznym następstwem w 23,32. Całość Kpł 23 to spis „czasów świętych” (por. Kpł 23,2), charakteryzujący się sposobem obliczeń ich obchodzenia. Do tego spisu został wprowadzony szabat, jako święto najważniejsze, wraz z uzasadnieniem, którym jest sześciodniowy akt stwórczy Boga. Źródło i inspiracje są oczywiste: jest nim kapłański tekst z Rdz 1,1-2,4a. Można, zatem mówić o midraszyckim charakterze Kpł 23. Po ponownym wprowadzeniu, w w. 4 następuje spis świąt, poczynając od Paschy i Przaśników, z których nie wszystkie zostają wymienione z nazwy. Wszystko wskazuje na to, że do pierwotnego tekstu Kpł 23, i tak już wielowarstwowego, wersety odnoszące się do Dnia Pojednania (Kpł 23,26-31) zostały włączone w wyniku redakcji i pomieszczone w ramach „uroczystego szabatu”, obchodzonego pierwszego dnia siódmego miesiąca (Kpł 23,24.32).

Struktury rytu Dnia Pojednania na podstawie tego tekstu ustalić niepodobna. Jediną informacją ściśle liturgiczną, jest sformułowanie: „*będziecie składać Ja-*

hwe ofiary spalane". Rdzeń קרב (qrb) jest bliski akadyjskiemu qarābu, i zakłada bardzo intymną relację z Bogiem tej osoby, która przynosi ofiarę. Ponieważ jest mowa wyłącznie o ofiarach spalanych, domniemywać można, iż jest to postać święta, w jego bardzo wczesnym kształcie. Kpł 23,26-31 informuje jedynie o dacie święta, o obchodzeniu go we wspólnocie i o dwóch warunkach, towarzyszących składaniu ofiar. Jest to post i zakaz pracy. Sens święta spełnia się w ofierze, której skutkiem ma być przebłaganie za winy ludu. Następnie hagiograf dokonuje podsumowania: jest to uroczysty dekret. Tekst hebrajski zawiera tu wyrażenie huqqat, które oznacza zwykle krótkie dekryty i zarządzenia. Biblia rozumie ten termin w sensie idei określania granicy, której nie można przekroczyć (Jr 5,22; Jr 31,35; Ps 148,6) w zakresie powinności (Wj 5,14) i obowiązków kultowych (Lb 19,21; Wj 12,43). Ale w Ps 105,10 huqqat określa przymierze, a w Ps 147,19; 105,45 i 18,23 oznacza wolę Jahwe, wyrażoną w przymierzu. Czy zatem nie jest to sugestia, w kierunku której należałoby pójść w interpretacji tekstu Kpł 23,26-31? Przecież struktura tego tekstu zawiera istotne elementy rytu przymierza: Jest kultyczne zebranie. Są partnerzy – Jahwe i Mojżesz, jako przedstawiciel społeczności. Są warunki wstępne, których synonimem jest post i warunek zasadniczy – świętowanie bez pracy. Jest główny przedmiot umowy: darowanie win. Jest element ofiarniczy: ofiary spalane. Są restrykcje, wynikające z niedochowania warunków: wyłączenie ze społeczności bądź śmierć. I jest uroczyste zobowiązanie, w postaci huqqat. Brak jedynie elementu typowego dla hetyckich i semickich rytów przymierza, czyli uczy.

Samo święto Dnia Pojednania, charakteryzuje się rysem przebłagalnym i ma bardzo pierwotny charakter, na co wskazuje sformułowanie: „we wszystkich waszych siedzibach”. Sugeruje ono świętowanie w lokalnych sanktuariach szczepowych bądź rodowych. Z drugiej zaś strony, nie znajdujemy żadnej informacji na temat rytu, stąd można byłoby wnosić o jego przebiegu, znanym i ustalonym, zgodnym z jednolitą tradycją. Taka lapidarność opisu święta, wydaje się sugerować jego wczesną postać, niepodobną bowiem takiej uniwersalnej formy dopatrzyć się we wczesnym okresie podeportacyjnym. Kapłańskie teksty podeportacyjne charakteryzowała daleko idąca detaliczność i jurydyzm. Te cechy wynikały zapewne z doświadczeń okresu deportacji, w których brak świątyni spowodował dość luźny stosunek do kultu, zwłaszcza, że zaczęły powstawać jego substytuty synagogalne. Zjawisko to potwierdzają także różne trudności wczesnego okresu restauracji. Taki stan rzeczy wymagał przywrócenia kultowi jego normatywnego charakteru, stąd w okresie restauracji podeportacyjnego Izraela ów kultyczny rygorizm. Na podstawie tego, można sformułować następujące hipotezy robocze:

A) święto Jom Kippur pochodzi z czasów przed wybudowaniem świątyni salomonowej, bądź;

B) pochodzi z królestwa północnego, z okresu, kiedy świątynia w Jerozolimie nie miała centralnego znaczenia.

Lb 29,11

Kolejnym tekstem, zawierającym informację o Dniu Pojednania jest Lb 29,11.

| | |
|--|--|
| <i>(Lb 29,11) Wreszcie kozła jako ofiarę prze- błągalną,</i> | Informacja o zakończeniu zwy- kłej ofiary przebłągalnej |
| <i>oprócz ofiary przebłągalnej z powodu Dnia Przebłągania</i> | Informacja o ofierze w Dniu Pojednania |
| <i>i ustawicznej ofiary całopalnej oraz należą- cych do nich: ofiary z pokarmów i ofiar płynnych</i> | Informacja o ofierze codziennej |

Ten tekst koncentruje się na rodzajach ofiar, składanych w jednym dniu. Zbiegają się w sobie rytzy ofiary przebłągalnej, ofiary codziennej całopalnej, wraz ofiarą z pokarmów i płynów, oraz przebłągalna ofiara Dnia Pojednania. Jest to tekst, który zawiera już przepisy szczegółowe, nakazujące – pomimo złożenia ofiar Dnia Pojednania – złożyć także ofiarę całopalną i ofiarę codzienną (ustawiczną). Norma ta podkreśla fakt, że w Dniu Pojednania ofiara ma charakter przebłągalny, ale nie precyzuje jej bliżej, inaczej niż szczegóły innych ofiar. Sądzić zatem można, że ryt i skład ofiar w tym dniu był znany i ustalony przez wcześniejszą tradycję. Problematyczna pozostaje identyfikacja zwykłej ofiary przebłągalnej. Czy mogłaby ona być pierwowzorem dla znanej z Kpł 16 ofiary z kozła, wylosowanego dla Jahwe (Kpł 16,9)? Tekst ten także nie pozwala na bliższe wyjaśnienie czasu powstania tego szczególnego dnia pokutno-przebłągalnego, choć z pewnością wskazuje na jego wczesną postać.

Wj 30,10

Następny tekst odnoszący się do Dnia Pojednania, pochodzi z Księgi Wyjścia.

| | |
|---|--|
| <i>I przebłaga Aaron na rogach jego (ołtarza)</i> | Charakter święta |
| <i>raz w roku krwią ofiary za grzech,</i> | Datacja |
| <i>obrzędem przebłagania;</i> | Informacja o rycie |
| <i>raz w roku przebłaga na nim (ołtarzu)</i> | Ponowna datacja – wyjątkowość aktu |
| <i>za pokolenia wasze;</i> | Sens święta – za wszystkich Izraelitów |
| <i>bardzo święty będzie on (dzień) dla Jahwe (Wj 30,10)</i> | Uroczysty dekret |

Wydaje się, że ten opis wyraża bardzo starą tradycję sprawowania obrzędu przebłagania w jednym, pewnym dniu roku. Wzmianka o nim, znajduje się w ramach, datowanego na późniejszy, szerokiego opisu inwestytury Aarona i jego synów. Wydaje się nie akcentować samego święta, ale raczej uprzywilejowaną wyjątkowość Aarona, jako arcykapłana. Informację o święcie można zatem tutaj traktować jako drugoplanową. W tym tekście ważna zdaje się być funkcja ołtarza kadzenia, ulokowanego przed zasłoną, prowadzącą do miejsca „świętego świętych”. Ołtarz ten służył do codziennych ofiar kadzenia. Ta informacja nie przesądza jednak, iż ryt ten sprawowany był dopiero w wybudowanej świątyni. Z tego ołtarza ofiarnik w Dzień Pojednania brał kadzielnicę z kadzidłem, wchodząc do miejsca „świętego świętych” (Kpł 16,12-13) dla dokonania przebłagania za grzechy aktualnych pokoleń⁴. I ten właśnie ołtarz, w tym dniu, również podlegał oczyszczeniu, poprzez pokropienie jego rogów krwią złożonego w ofierze cielca i kozła, nabierając od nowa sakralnego znaczenia (por. Kpł 16,18-19). Wyjaśnienie słuszności obrzędu oczyszczenia ołtarza, zawiera – późna, co prawda – prorocka krytyka jakości ludu, w tym i kapłanów: „*Jest taki, co zabija w ofierze wołu, a morduje człowieka; ofiaruje barana, a psu łeb ukręca; składa ofiarę z pokarmów, ale też z krwi wieprzowej; pali kadzidło, ale czci bóstwo nieprawe. Podobnie jak oni obrali sobie drogi i dusze ich upodobały sobie obrzydłych bożków*” (Iz 66,3). Krytyka ta odnosi się do kapłaństwa świątynnego późnego okresu Drugiej Świątyni, stąd źródłowy tekst, informujący o starym nakazie obchodzenia Dnia Pojednania, poszerzony został o ryt oczyszczenia ołtarza kadzenia. Widać, zatem, że Wj 30,10 zawiera redakcyjnie interwencje kapłańskie.

⁴ Użyte tutaj określenia „za pokolenia wasze”, zastosowane zostało na oznaczenie grup szczepowych (bądź rodowych) Izraela, współczesnych dla siebie nawzajem.

Ważną jednak informacją jest to, że doroczne Święto Pojednania zostało związane z miejscem, jakim było główne sanktuarium Izraela – Namiot Spotkania wraz z ołtarzem kadzielnym, na którym jedynie raz w roku dokonany zostanie obrzęd oczyszczenia za „pokolenia wasze”. Nie ma, zatem żadnej informacji o prześlągalnej ofierze krwawej za grzechy ludu, czy za grzechy kapłańskie, jak to ma miejsce w podeportacyjnych tekstach kapłańskich. Ponadto tekst mówi wyraźnie o Aaronie, a nie o innym kapłanie, uprawnionym do składania takiej ofiary. Sądzić więc można, że informacja w Wj 30,10 pochodzić może z jakiegoś alternatywnego środowiska, które nie akcentuje ofiary krwawej za grzech, ale ofiarę kadzenia. Następuje przy tym istotna zmiana: ofiara kadzenia, dotychczas traktowana jako ofiara za grzech kapłański, staje się tutaj ofiarą także za grzech ludu. Ten tekst także zdaje się interpretować Dzień Pojednania, jako ryt już rozwinięty, ale jeszcze nie w finalnym jego kształcie.

DZIEŃ PRZEŚLAGANIA W ROKU SZABATOWYM I JUBILEUSZOWYM

Istnieje pewien tekst, informujący o Dniu Pojednania, który występuje w jurydycznym kontekście roku szabatowego bądź jubileuszowego.

| | |
|--|---------------|
| <i>„Dziesiątego dnia, siódmego miesiąca zatrąbisz w róg.</i> | Datacja |
| <i>W Dniu Prześlągalania sprawię, że zatrąbicie w róg w całej waszej ziemi” (Kpł 25,9)</i> | Interpretacja |

Tekst Kpł 25,9 wymienia Jôm hakippurîm jako kulminacyjne wydarzenie roku jubileuszowego. Wydaje się, że jest to wyraz rozwiniętego już prawodawstwa, które używa nazwy jôbêl (rok jubileuszowy), dla określenia tego, o czym mówił też tekst Kpł 23. Tam była mowa o upływie siedmiu szabatów (Kpł 23,15), tutaj o „uroczystym szabacie” co siedem lat i następnie o roku jubileuszowym. Tekst Kpł 25,9 wydaje się być późniejszy od 23,15, gdyż w sformułowaniu „uroczysty szabat” widać zintensyfikowaną interpretację prostego stwierdzenia „siedem szabatów”. W Kpł 23,22 występuje też bardziej pierwotne prawodawstwo, odnoszące się do ubogich. Kpł 25,3-9 przepis ten rozwija na sposób midraszycki.

Brak jest zatem jakichkolwiek szczegółów co do Dnia Pojednania, za wyjątkiem jego szczególnego znaczenia w centrum „uroczystego szabatu” (roku szabatowego) i roku jubileuszowego, oraz nakazu trąbienia. Ma za to miejsce, zupełnie nieprzystający do detalicznej informacji o uroczystym szabacie, dodatek o identyfikacji z nim Dnia Pojednania. Czy jest to naturalna konkluzja, czy też zachodzi tu inna możliwość?

Począwszy od Kpł 24,1 przerwany został wcześniejszy cykl zespołu krótkich informacji o świątach Izraela, zakończony konkluzją: „*Mojżesz ogłosił Izraelitom o czasach świętych dla Jahwe*” (Kpł 23,44). Kpł 24 wprowadza zupełnie inne dane i inny styl, który nie kontynuuje poprzedzającego tekstu. Widać to zwłaszcza po mającym odmienny charakter, opowiadaniu o historii pewnego człowieka, syna Izraelitki i Egipcjanina (Kpł 24,10nn), służącym wprowadzeniu nowej normy prawnej, sankcjonującej istniejący obyczaj kamienowania winnych bluźnierstwa przeciw Bogu. Ten dziwny wtręt ma być jednocześnie przesłanką dla usankcjonowania innego prawa – talionu (Kpł 24,17nn). Kpł 25,1nn jest z kolei autonomicznym tekstem, stanowiącym rozwinięcie pierwotnych, liturgicznych norm szabatowych z Kpł 23, a zwieńczony uroczystym dekretem w Kpł 24,9. Jest to podkreślenie dawnego prawa, które zostaje ukazane jako fundament wspólnoty przymierza, oscylującej ku rozumieniu siebie jako „wspólnoty kapłańskiej”. Zatem dziwna informacja o nakazie obchodzenia Dnia Przebłagania w Kpł 25,9 nie jest naturalną konkluzją. Stanowi zaś element wiążący wcześniejszy opis, który wyliczał święta Izraela (Kpł 23,44), z tekstem Kpł 25. Można sądzić, że został wprowadzony przez redaktora, dla uzyskania wrażenia jednolitości tego bloku tekstu księgi. Nie wnosi zatem wiele do próby zrozumienia genezy Dnia Pojednania.

TEKSTY KRONIKARSKIE O DNIU POJEDNANIA

2 Krn 29

2 Krn 29 zawiera opis inicjacji reformy Ezechiasza, którą młody król podjął już w pierwszym miesiącu swoich rządów. Działania rozpoczyna oczyszczenie świątyni i lewickich kapłanów. Całość zawiera się – według deklaracji Ezechiasza – w akcie odnowienia przymierza (2 Krn 29,10), co jest szczególnie istotne. Tekst nosi cechy midraszycznego opracowania źródeł przeddeportacyjnych w środowisku lewickim⁵.

„Przyprowadzili potem kozły, przeznaczone na ofiarę za grzech, przed króla i zgromadzenie, aby włożyli na nie ręce. Potem kapłani je zabili, a ich krew wylali na ołtarz jako ofiarę przebłagalną dla zadośćuczynienia za całego Izraela, albowiem król nakazał całopalenie i przebłagalną ofiarę za całego Izraela”.

Opis ten odnosi się do akcji reformacyjnej Ezechiasza, prowadzonej w miesiącu pierwszym. Dziwna to nieco informacja o zmianie zwyczajowego terminu Dnia Przebłagania, jeśli o takowym jest tutaj mowa. Podobny zabieg stosuje autor kronikarski, zmieniając jeden raz datę obchodzenia Paschy (2 Krn 30,2 por. 30,15).

⁵ D. F. Payne, *The Purpose and Methods of the Chronicler*, „Faith & Thought” 93 (1963), nr 2, s. 63 pisze, że tekst kronikarski jest celową korektą Pięcioksięgu.

Interesuje nas tutaj jednak fakt przyprowadzenia kozłów przeznaczonych „na ofiarę za grzech” (^let ^{el}š^{el}îrê hahattâ^t). Niepodobna stwierdzić z całą pewnością, czy były to dwa kozły, jako że wyrażenie š^{el}îrê to status constructus liczby mnogiej. Można jednak przyjąć, zwłaszcza, że w żadnym innym tekście biblijnym nie jest poświadczona większa liczba kozłów ofiary przebłągania, że były to dwa kozły. Mamy, więc do czynienia z istotną różnicą w stosunku do Kpł 29, która wymienia jednego kozła. Faktem jest informacja o nowym elemencie rytu, o włożeniu rąk na owe kozły, zbieżna z wcześniejszym tekstem Kpł 17. Jest także istotna różnica. O ile ryt Kpł 16 nakazuje zabicie jednego kozła, o tyle dane 2 Krn 29 mówią o zabiciu kozłów, nie wzmiankując odesłania jakiegokolwiek z przyprowadzonych do włożenia na nie rąk. Ponadto tekst kronikarski kontynuuje dawną tradycję z Lb, która nie przewiduje w rycie pokutnym, ofiary za arcykapłana czy kapłanów⁶.

Neh 8

Pamiętniki Ezdrasza (Ezd 3), zawierają wzmiankę o wznowieniu kultu w miesiącu siódmym (Ezd 3,6). Co dziwne, brakuje jednak jakiegokolwiek wzmianki o tak istotnym, wydawałoby się, święcie, jakim był Dzień Pojednania. Paralelny tekst z Pamiętników Nehemiasza (Neh 8), jako wydarzenie inicjujące życie kultyczne Izraela po powrocie z deportacji, prezentuje unikalny moment proklamacji Prawa i jego wyjaśniania ludowi. Zamiast typowej akcji liturgicznej związanej ze świątynią, mamy do czynienia z obrzędowością, możliwą zarówno dla świątyni, jak i dla instytucji synagogi. W dodatku hagiograf zmienia dzień obrzędu pokutnego, podobnie jak to miało miejsce w 2 Krn 29,17, potwierdzając labilność w traktowaniu historii przez tradycję kronikarską. Jeśli jednak, tekst Neh 9,1-3 przedstawić w układzie chiastycznym, oczywisty staje się zamiar hagiografa.

Datacja: A w dwudziestym czwartym dniu tego miesiąca (siódmego)

a zgromadzili się Izraelici,

b skruszeni postem i odziani w wory, z głowami posypanymi ziemią.

c I odłączyło się potomstwo Izraela od wszystkich cudzoziemców.

b' Wtedy stojąc wyznali swoje grzechy i wykroczenia swych ojców.

a' Stali, więc na swoim miejscu, a lewici czytali z księgi Prawa Pana, Boga swojego, przez ćwierć dnia, a przez drugą ćwierć wyznawali swe grzechy klęcząc przed Jahwe, Bogiem swoim.

Taki obrzęd pokutny wiąże się niewątpliwie z tradycją wybrania i odnowieniem przymierza, które wyrażone zostało w określeniu: „*I odłączyło się potom-*

⁶ „The festival of Sukkoth is kept as prescribed including the proper amount of daily burnt offerings” – S. J. Schweitzer, *Reading Utopia in Chronicles*, Notre Dame-Indiana 2005, s. 299.

stwo Izraela od wszystkich cudzoziemców”. Sednem aktu pokutnego jest więc powrót do przymierza. Być może tekst nawiązuje do hipotetycznej, najstarszej tradycji, wiążącej akt pokuty z obrzędem odnowienia przymierza, w jednym dniu roku⁷.

DZIEŃ POJEDNANIA W Kpł 16

I wreszcie ostatni i najważniejszy tekst informujący o Dniu Pojednania – Kpł 16. Liturgiczny przebieg świątynnego obrzędu Dnia Pojednania zdaje się już na pierwszy rzut oka zawierać szereg niespójności. Ryt ofiarniczy przeplata się z przepisami o charakterze normatywnym. Sam ryt zawiera w sobie różne elementy, związane zarówno z oczyszczeniami ofiarnika (Aarona), stylizowane na zabiegi przygotowujące ryt zasadniczy, jak i elementy prześlągalne. Przebieg ceremonii w Namiocie Spotkania, przerwany zostaje przez ryt w Przybytku. Elementy właściwe dla pierwotnej tradycji liturgicznej, z czasów przed wybudowaniem świątyni, splatają się z elementami typowymi już dla tradycji świątynnej. Ryt oczyszczający powiązany zostaje z rytym ofiary całopalnej. Opis zawiera dwa różne, jak się wydaje, zakończenia: jedno związane jest z jakąś dawną tradycją prześlągalną, drugie zaś wiąże się z typową dla środowisk kapłańskich tradycją szabatu.

Złożoność występuje także w odniesieniu do osoby liturga: zasadniczo jest nim Aaron, jednak Kpł 16,32 określa kryteria odnoszące się do kapłana jako takiego. Absolutnym curiosum jest ponadto, jedyny we wszystkich tradycjach liturgicznych Starego Testamentu, udział w rycie tajemniczej ofiary dla Azazela. Wszystko to wskazuje na złożoność opisu Kpł 16 mającego, jak się zdaje, charakter kompilacyjny. Łączy on w sobie różne elementy liturgiczne i normatywne z różnych czasów i różnych środowisk religijno-liturgicznych.

Spróbujmy uporządkować tekst Kpł 16, dokonując wyróżnienia bloków rytów, które wykazują pewne cechy odrębności. Mogłoby to wyglądać następująco:

| |
|-------|
| Wstęp |
|-------|

| |
|--|
| I. Ryt prześlągalnia dokonywany w Przybytku |
|--|

Uzasadnienie szczególnego spotkania z Bogiem w Przybytku;

⁷ „The length and details of the celebration in Nehemiah 8 imply knowledge of the traditions in Lev 23:33-36, 39-43 while the two other Pentateuchal texts mentioning the practices at the festival of Sukkoth are not necessarily in view (see Num 29:12-38; and Deut 16:13-15)” – S. J. Schweitzer, *Reading Utopia in Chronicles*, dz. cyt., s. 300.

Warunki rytu w odniesieniu do Aarona jako arcykapłana, przedstawiciela stanu kapłańskiego: ofiara prześlągalna + ofiara całopalna + właściwy ubiór + rytualne obmycie;

Warunki rytu w odniesieniu do Aarona jako przedstawiciela ludu: ofiara prześlągalna + ofiara całopalna za siebie i swój dom;

Element unikalny ► Ryt losowania dwóch kozłów;

Ryt prześlągalny złożenia kozła dla Jahwe;

Ryt prześlągalny ofiary z cielca za kapłana i jego dom;

Ryt ofiary kadzielnej, w Świętym Świętych;

Ryt pokropienia krwią prześlągalni;

Ryt ofiary prześlągalnej za lud;

II. Ryt prześlągalnia dokonywany w Namiocie Spotkania

Warunki przebiegu rytu;

Domniemany, analogiczny jak w Przybytku, opis rytu w Namiocie Spotkania;

III. Powrót do rytu prześlągalnia w Przybytku

Oczyszczenie ołtarza – za lud (kontynuacja rytu złożenia w ofierze kozła dla Jahwe);

Kontynuacja wprowadzonego nowego elementu ► Ryt ofiary z kozła dla Azazela;

Interpretacja rytu kozła dla Azazela;

Obrzędy zakończenia rytu przez Aarona – oczyszczenie (kontynuacja rytu prześlągalnia w Przybytku);

Obrzędy zakończenia rytu przez wypędzającego kozła dla Azazela – oczyszczenie (kontynuacja rytu z kozłem dla Azazela);

Obrzędy zakończenia rytu przez spalającego resztki – oczyszczenie (kontynuacja rytu prześlągalnia w Namiocie Spotkania);

Uroczysty dekret ustalający zasady Dnia Pojednania: post i zakaz pracy

Interpretacja midraszyczna wydarzenia: oczyszczenie i szabat

Przepisy dodatkowe: warunki, które musi spełni kapłan dokonujący rytów

W świetle tekstów biblijnych, Dzień Pojednania z Kpł 16, prezentuje się w swoim historycznym rozwoju. Święto jest złożone z kilku istniejących wcześniej i niezależnie ceremonii:

- obrzędu przebłagania za grzechy ludu;
- obrzędu przebłagania za grzechy arcykapłana i jego domu, czyli kapłanów z rodu Aarona;
- rytów oczyszczenia ołtarza;
- rytów oczyszczenia świątyni;
- obrzędu wypędzenia kozła na pustynię.

Najbardziej pierwotny wydaje się prosty obrzęd pojednania, mający zapewne swój pierwowzór w tradycji czasowo poprzedzającej istnienie świątyni. Polega on na złożeniu ofiary z kozła za cały lud. Właśnie ten zakres ofiary, wydaje się leżeć u początków kształtowania się owego święta, a jego istotą jest, mający analogie w ościennych religiach, ryt przebłagania za cały lud. W miarę upływu czasu, podlegał on pewnym poszerzeniom, aż do czasu upadku Judy w 586 roku. W okresie deportacji babilońskiej (586-538) ukształtował się zapewne substytut świątynnej liturgii pokutnej, w formie synagoidalnej. Trudno powiedzieć, z racji braku przekonujących danych, jaki on miał charakter i przebieg. Jeśli uznać, że tekst 2 Krn 29 odzwierciedla echo tego nowego obrzędu, to mielibyśmy tutaj do czynienia z połączeniem tradycji pokutnej Dnia Pojednania z ery przed-deportacyjnej, z udziałem jednego kozła, z elementem absolutnie nowym, tzn. z poszerzeniem rytów o udział drugiego kozła, też zabijanego w ofierze. Pozostaje jednak pytanie o znaczenie i symbolikę owego drugiego kozła. Wydaje się, że podeportacyjna warstwa tradycji kapłańskiej zinterpretowała i przyjęła jako drugiego kozła jakiś synagoidalny substytut i włączyła następnie do kultu świątynnego. Stąd, ofiara z drugiego kozła w Kpł 16 nie jest już ofiarą krwawą, ale ofiarą „wygnania”.

Wyrazem pewnie niezależności, a być może nawet polemiki między dwoma tradycjami rytów pokutnych, są teksty Ezd 8 i Neh 9. Pierwszy z nich odzwierciedla sentymenty związane z odnowieniem kultycznych tradycji świątynnych, drugi zaś swoją niezależność pokazuje w synagoidalnej autonomii, którą sprawiła konieczność obywatela się bez rytów właściwych dla świątyni. Być może należałoby powiedzieć, że Neh 9 prezentuje najbardziej substancjalny, i jednocześnie mający cechy substytutu, ryt pokutny z okresu deportacji. Neh 9,1-2 przebaczenie

win Izraela przedstawia bowiem w ramach synagogałnego zgromadzenia ludu z elementami bynajmniej nie ofiarniczymi. Istotą tego wydarzenia jest post, ubiór pokutny i kenotyczny akt posypania głowy prochem ziemi. Teksty kapłańskie zaś, interpretujące wcześniejsze, liturgiczne rytury pokutne, w późnym swym rozwoju przełożyły pierwotne rozumienie grzechu, połączone z obowiązkami ofiarniczymi, na związek grzechu z powinnością materialną⁸. Nie zmieniło to, co prawda, rytu jako takiego, niemniej jednak zmienione zostało jego znaczenie.

Kiedy, po powrocie z deportacji, zaistniała możliwość kultu świątynnego, ten najprostszy ryt zastępczy, wywodzący się z synagogi, zastąpiony został powrotem do tradycyjnego obrzędu sprzed deportacji i potem uzupełnieniem tradycyjnej ofiary Dnia Pojednania o ryt ofiarniczy z udziałem drugiego kozła. Zrazu jest to ofiara krwawa. Deportacyjny zwyczaj przetrwał w postaci substytutu w synagogałnej liturgii pokutnej. I wreszcie, najpełniejszego kształtu nabrał ryt Dnia Pojednania w liturgicznej praktyce świątynnej, której obraz daje tekst Kpł 16. Ciągłe jednak otwarte pozostaje pytanie o kolejną reinterpretację ofiary z drugiego kozła, czyli o kozła dla Azazela. O ile, bowiem w początkowej fazie odżywiania i restauracji kultu Drugiej Świątyni, kozioł ów, przeznaczony jako ofiara za lud, po włożeniu rąk był zabijany, o tyle w najpóźniejszej formie tego rytu, jest on odsyłany na pustynię. Skąd się wziął ten obyczaj? Czy istniał samodzielnie wcześniej? I co on oznacza⁹?

Jeszcze innym elementem rytu Dnia Pojednania jest ofiara za kapłana i kapłaństwo. Jakie jest źródło tej ofiary? W Dniu Pojednania arcykapłan, oczyszczając wpiersz siebie i święte kapłaństwo, powraca do źródeł wyboru przez Boga Aarona do sprawowania swej funkcji. Obrzęd samooczyszczenia przez arcykapłana zawiera więc w sobie, jako pierwotną, ideę autonomii Boga wybierającego swoje sługi. Oczyszczenie ludu, analogicznie, winno być rozumiane jako powrót do stanu pierwotnego, w którym Bóg sam podejmuje decyzję o wyborze Izraela. Zatem tak, jak najprawdopodobniej istniał doroczny rytuał odnowienia przymierza, tak też Dzień Pojednania byłby rytuałem nawiązującym do wybrania Izraela na lud Boży i zawarcia przymierza.

LITERATURA APOKRYFICZNA O DNIU POJEDNANIA

W rozwikłaniu kwestii genezy Dnia Pojednania, może pomóc literatura apokryficzna. Idea nawrócenia, jakkolwiek ujęta w kategoriach deterministycznych, jest obecna w ApAbr. Z tekstu ApAbr 13,15 wynika, że grzechy ludzkie przechodzą na Azazela. W wizji idealnego Edenu (ApAbr 21) widać naród stojący po

⁸ Por. D. E. Oakman, *Culture, Society, and Embedded Religion in Antiquity*, „Biblical Theology Bulletin” 35 (2005), nr 1, s. 7.

⁹ Na te pytania stara się odpowiedzieć S. Jędrzejewski, *Kozioł dla Azazela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 60 (2007), nr 1, s. 5-16.

prawej stronie wraz z Azazelem, w odróżnieniu od strony lewej, gdzie znajdują się inne narody (por. Mt 25,33). Bóg, stwórca wszystkich narodów, wyróżnił jeden z nich – Izraela, który jednak jest ludem grzeszącym przeciw przymierz. Ilustruje to towarzystwo Azazela. Oni mają się narodzić z Abrahama i stać się ludem Boga (ApAbr 22,5). Sam Azazel w końcu poddany zostanie Mesjaszowi, którego uzna i złoży mu hołd (ApAbr 29,6). Mamy tutaj do czynienia z ludową teologią, w myśl której na Azazela zostają złożone grzechy Izraela. Azazel wyrażałby, więc ten rodzaj grzechu, który przeczy nadziei na stanie się ludem wielkim (obietnica dana Abrahamowi) i wyraża grzech zwątpienia w odzyskanie całej ziemi Izraela (obietnica dana Mojżeszowi). Grzechy te są wykroczeniami przeciw przymierz Boga i Abrahama, oraz przeciw nadziei, która towarzyszyła wyjściu z Egiptu, usankcjonowanej w przymierzu synajskim. Mamy, więc do czynienia z zabiegiem etiologicznym, z okresu podeportacyjnego. Ta myśl teologiczna, zbieżna jest z jej liturgicznym wyrazem w Kpł 16, gdzie arcykapłan, wkładając ręce na kozła, składa nań grzechy Izraela.

Kozioł dla Azazela, byłby aktem przebłagalnym, odsyłającym grzech braku wiary w obietnice Boże oraz grzech zwątpienia w przyszłą wielkość Izraela (ApAbr 9,4). Kontekst wskazuje zatem na grzech przeciw Bogu Jednemu. Wyraża to ApAbr 7 poprzez proces intelektualnego poszukiwania Jednego Boga z finalnym stwierdzeniem w 7,11: „*Ten jest prawdziwym Bogiem, który stworzył ...*”. Nadto ApAbr 8,4 zakończona jest wezwaniem: „*Odejdź od swego ojca Tarego, wyjdź z twego domu, abys i ty nie zginął w grzechach domu twojego ojca*”.

Analogia znajduje się w Jub 12,2-4 gdzie Abram prosi swego ojca Teracha o zarzucenie czci bożków:

„*Jaką pomoc lub korzyść mamy z tych bożków, które ty czcisz i którym się kłaniasz? Bowiem nie ma w nich ducha, nic nie mówią, a są tylko zasadzką dla serca. Nie oddawaj im czci. Czcij natomiast Boga z nieba, który zsyła deszcz i rosę na ziemię, który stworzył wszystko na ziemi.*”

Wnioski te zdaje się potwierdzać apokryficzna Księga Jubileuszów (Jub) 5,17-19:

„*Dla dzieci Izraela zostało zaś tak napisane i postanowione: «Jeżeli nawrócą się do Niego w sprawiedliwości, On przebaczy wszystkie ich grzechy i zmaże wszystkie ich przewinienia». Jest bowiem napisane i postanowione: «Raz w roku On zmiłuje się nad wszystkimi, którzy nawrócą się ze swoich błędów». Lecz dla wszystkich, którzy znieważyli swą drogę i zlekceważyli (otrzymaną) radę przed potopem, On nie miał żadnego względu, z wyjątkiem Noego, dla którego On okazał wzgląd z powodu jego synów, których ocalił od wód potopu i dlatego, że serce jego (Noego) było prawe we wszystkich jego drogach tak jak to było mu nakazane. On nigdy nie złamał niczego z tego, co zostało dla niego postanowione.*”

Księga ta¹⁰, datowana na pierwszą połowę II w. przed Chr., wywodzi się ze środowiska gorliwych obrońców judaizmu przed wpływami helleńskimi. Ponieważ eksponuje normy kultyczne i osobę Lewiego, sądzić można, że reprezentuje poglądy kapłaństwa lewickiego. Znajdujemy tutaj odniesienie do święta obchodzonego „raz w roku”, kiedy Bóg zmiłuje się nad wszystkimi, którzy się do Niego nawrócą. Wymienienie w tym kontekście Noego, wprowadza odniesienie do przymierza z Abrahamem, tak jak w ApAbr.

Księga Jubileuszów zawiera też inną tradycję, nakazującą obchodzenie dnia żałoby w dziesiątym dniu siódmego miesiąca:

„Zostało postanowione dla dzieci Izraela, aby urządzili żałobę w dziesiątym dniu siódmego miesiąca – w dniu, w którym zostało doniesione o Józefie Jakubowi, jego ojcu prowokując jego rozpacz. Będą mogli dokonać ekspiacji za siebie samych ofiarując młode kozłą dziesiątego dnia siódmego miesiąca, raz do roku, z powodu ich grzechu, ponieważ sprowadzili smutek na ich ojca, który oplakiwał swego syna Józefa. I ten dzień został ustanowiony by w nim płakali z powodu ich grzechu i z powodu wszystkich ich wykroczeń i z powodu wszystkich ich błędów i by w ten sposób mogli się oczyścić tego dnia, raz do roku” (Jub 34,18-19).

Datacja jest dokładnie taka sama, jak ta nakazująca obchody Dnia Pojednania w Kpł 16. Motywem żałoby, połączonej z ofiarą ekspiacyjną z kozła, jest postęp, jakiego dopuścili się bracia w stosunku do Józefa (por. Rdz 37). Ponieważ ciągle mamy do czynienia z wydarzeniami sprzed wyjścia z Egiptu i zawarcia przymierza na Synaju, ta tradycja pozostaje w głębokim związku z Abrahamem. Właśnie Jakub, jako pierwszy, realizuje obietnicę mnogości narodu. Jego dwunastu synów jest protoplastami wszystkich szczepów, a więc całości Izraela. Inny rodzaj uzasadnienia kozła składanego w ofierze nie zmienia jego znaczenia. Są to grzechy sprzeciwiające się możliwości zrealizowania przez Boga obietnicy danej Abrahamowi. Ponieważ zarówno ApAbr, jak i Jub, są późniejsze niż tekst Kpł 16, należy uznać zależność tej idei w ApAbr i Jub od biblijnej tradycji wyrażonej w Kpł 16. Jeśli teksty apokryficzne poprawnie interpretują sens Dnia Pojednania, to można uznać, że jego istotą jest związek z przymierzem. Takie też, jak się wydaje, jest pierwotne znaczenie tego dnia, w najstarszych tekstach biblijnych. Na pierwszym, szerokim planie, znajduje się oczyszczenie z grzechów i powrót ludu do więzi z Bogiem. Punktem odniesienia byłoby przymierze na Synaju. Jednakże w najgłębszych i najstarszych warstwach Dnia Pojednania tkwi pierwotna idea tego święta. Jest nią odnowa nadziei na realizację obietnic, które Bóg złożył Abrahamowi, zawierając z nim przymierze.

¹⁰ Por. A. Kondracki, *Księga Jubileuszów*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 260.

PODSUMOWANIE

Pokutny ryt pojednania sprawowany był, poczynając od najstarszych etapów rozwoju przyszłego Ludu Przymierza. Potem, w okresie istnienia świątyni salomonowej, zarówno w samej świątyni, jak też i poza świątynią w Jerozolimie. W ramach lokalnych, często bardzo starych tradycji, w lokalnych sanktuariach, a nawet w lokalnych grupach szczepowych czy rodowych, praktykowano ten ryt, zrazu w postaci bardzo prostej. Pierwotna tradycja (Lb 28-29) nie nazywa tego święta, ale mówi o zwołaniu świętym w dziesiątym dniu siódmego miesiąca. Definitywny, biblijny obraz Dnia Pojednania, prezentuje Kpł 16. Wydaje się, że po-deportacyjny tekst Kpł 16 jest kapłańskim midraszem halachicznym do wcześniejszego tekstu Kpł 23,26-32, który swoje źródło miał w jeszcze wcześniejszych tekstach Lb 28-29 i Wj 30. Jednak początki praktyki dorocznego rytu pokutnego giną w mrokach historii. Jeśli uznać, że tradycja interpretacyjna tego święta przetrwała w popularnej teologii apokaliptycznej (apokryficznej), to jego początki wiązałyby się z bardzo wczesną, coroczną praktyką pokutną seminomadycznych plemion hebrajskich. Widać w tym nadzieję na spełnienie się obietnic przymierza z Abrahamem.

JOM KIPPUR – AN ATTEMPT TO FIND ITS ORIGINS

Summary

The penitential rite, describe in the Book of Leviticus, was performed in the earliest, ahistorical stage of development of the chosen nation. This rite was practised in the Salomon's Temple and in local churches as well. Originally (Nb 28-29), there was no name for the rite, however the calling of assemblies is known in the seventh month, on the tenth day of the month. Definitively, the biblical scene of the penitential rite is presented in the Book of Leviticus (Lv 16). It is supposed that, the after-deportation text of Leviticus (chapter 16) is a sacerdotal halachic midrash of previous text (Lv 23; 26-32), which is based on different texts (Nb 28-29 and Ex 30).

The whole text was supplemented with a penitential rite from the deportation time. Yet, the origin of the annual penitential rite remains unknown. If we acknowledge that the interpretation of the rite has survived throughout the centuries in apocryphal theology, then we can associate its origin with annual penitential rite of seminomadic Hebrew tribes. Hence, we can connect the feast with a hope of fulfillment the promise made by God with Abraham.

Nota o Autorze: Ks. DR SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB – adiunkt w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie. Zajmuje się zagadnieniami judaizmu okresu biblijnego i żydowską literaturą międzytestamentalną.

Słowa kluczowe: Jom Kippur, pokuta, tradycja kapłańska, ofiara przebłagalna, Azazel, literatura apokryficzna

IWONA KAFTAN

METODA OŚRODKÓW PRACY W NAUCZANIU RELIGII DZIECI UPOŚLEDZONYCH UMYSŁOWO

WPROWADZENIE

Katechizacja w dzisiejszych czasach jest Kościołowi dana oraz zadana. Stanowi wielki dar, a także ogromne wyzwanie w kształtowaniu w młodym człowieku ucznia Chrystusa. Szczególną i wyjątkową misją Kościoła jest troska o osoby niepełnosprawne umysłowo, aby mogły one wzrastać w świętości, do której każdy ochrzczony jest powołany.

Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* ukazuje, że dobór metod zależy nie tylko od wieku i poziomu umysłowego katechizowanych, czy ich rozwoju psychicznego, ale też od stopnia ich dojrzałości eklezjalnej i duchowej, indywidualnych uwarunkowań, a także środowiska społeczno-kulturalnego. Papież zachęca do stosowania różnorodnych metod katechetycznych, mówiąc: „Ażeby katecheza osiągnęła swój właściwy cel, to jest wychowanie w wierze, niezbędne jest stosowanie różnorodnych metod, stosownych do wieku i poziomu umysłowego katechizowanych, dojrzałości eklezjalnej i duchowej oraz indywidualnych uwarunkowań¹. W Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji czytamy: „w przekazywaniu wiary Kościół nie posiada własnej ani też jedynej metody, lecz w świetle pedagogii Bożej wybiera metody danego czasu. Przyjmuje w sposób wolny «wszystko co jest prawdziwe, co godne zaufania, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie» (Flp 4,8), syntetyzując wszystkie elementy, które nie sprzeciwiają się Ewangelii i włącza je w służbę na jej rzecz”².

Metodę ośrodków pracy do polskiego szkolnictwa specjalnego wprowadziła M. Grzegorzewska jako formę nauczania globalnego. Metoda ta w Polsce uznawana jest powszechnie za najbardziej nadającą się do pracy z uczniem upośledzonym umysłowo, ze względu na jej dostosowanie do jego potrzeb rozwojowych

¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi Tradendae*, w: *Adhortacje Apostolskie Jana Pawła II*, t.1, Kraków 2006, s. 61.

² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998, s. 133.

oraz możliwości psychicznych i fizycznych. Wywodzi się z metody ośrodków zainteresowań O. Decroly'go, belgijskiego lekarza i pedagoga. Została ona opracowana na początku XX wieku w instytucie dla dzieci umysłowo upośledzonych w Brukseli³. Metoda ta była stosowana w Belgii, najpierw w pracy z uczniami upośledzonymi umysłowo, a następnie w kształceniu dzieci o prawidłowym rozwoju. Jest ona oryginalnym systemem dydaktyczno-wychowawczym⁴.

Metoda ośrodków pracy zaplanowane na miesiąc ośrodki pracy, czyli tematy, rozбивa na tygodniowe, a następnie na dzienne. Przygotowując się do realizacji konkretnego ośrodka, określamy cel, który zamierzamy osiągnąć, a następnie środki umożliwiające jego realizację. Rozpoczynamy więc od ułożenia planu pracy, uwzględniając następujące jej etapy: obserwację, kojarzenie, rozwiązywanie problemów oraz ekspresję. Ustalić także musimy sposoby rozbudzania i podtrzymywania zainteresowania, pobudzania inicjatywy oraz aktywności i samodzielności uczniów⁵.

Metoda ośrodków pracy zajmuje szczególne miejsce pośród metod stosowanych w pedagogice specjalnej. Oparta jest na uwzględnianiu potrzeb dziecka i warunków środowiska. Stosując tę metodę aktywizujemy uczniów do umiejętności pracy w grupie oraz aktywności poznawczej⁶. Metoda ośrodków pracy, wykorzystywana w szkolnictwie specjalnym przez kilkadziesiąt lat, potwierdza się wysoką efektywnością. Zakłada ona optymalny, wszechstronny rozwój psychofizyczny dziecka we współczesnych jego warunkach społecznych. Kształtowanie aktywnej postawy dziecka ma na celu samodoskonalenie jego wiedzy i umiejętności. Metoda ta za podstawę przyjmuje nauczanie całościowe z wychowaniem ukierunkowanym. Wykorzystuje zasadę kolejności: od konkretnego spostrzegania do myślenia, a od myślenia połączonego z kojarzeniem do zastosowania w praktyce⁷.

ASPEKTY DYDAKTYCZNE METODY OŚRODKÓW PRACY W KATECHIZACJI DZIECI UPOŚLEDZONYCH UMYSŁOWO

Metoda ośrodków pracy uznawana jest w Polsce za najlepszą dla dzieci upośledzonych w stopniu lekkim i umiarkowanym. Dostosowana jest ona do potrzeb

³ Por. K. Kirejczyk, *Nauczanie i wychowanie dzieci lekko upośledzonych umysłowo w przed-szkolach i klasach początkowych*, w: *Upośledzenie umysłowe. Pedagogika*, red. K. Kirejczyk, Warszawa 1981, s. 401.

⁴ Por. G. Tkaczyk, *Metodyka nauczania i wychowania początkowego w szkole specjalnej*, Lublin 1997, s. 27.

⁵ Por. Z. Sękowska, *Wprowadzenie do pedagogiki specjalnej*, Warszawa 1998, s. 246.

⁶ Por. A. Kiciński, *Metody pracy z osobami upośledzonymi umysłowo*, w: *W poszukiwaniu nowych metod katechetycznych*, red. H. Słotwińska, Lublin 2006, s. 218.

⁷ Por. J. Madej, *Specyfika wychowania religijnego w szkole życia*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2003, s. 268.

rozwojowych dziecka upośledzonego, do jego możliwości psychicznych i fizycznych. Metoda ta wykorzystuje naturalne zainteresowania dziecka jego otoczeniem. Zachowuje właściwe dla dziecka proporcje pomiędzy pracą fizyczną i umysłową oraz wykorzystuje zasadę nauczania przez działanie. Pozwala ona przez swój ścisły związek z życiem wprowadzać ucznia w poznawanie świata i stopniowo w nurt zmieniającej się rzeczywistości. Dostarcza ona bogatego materiału obserwacyjnego, powiązanego logicznie, który jest przez dziecko przyswajany poprzez przeżywanie całych sytuacji w odpowiednim środowisku. Kształtuje ona aktywną postawę zmierzającą do ciągłego pokonywania trudności. Zapoznaje dzieci ze współczesnym życiem i otoczeniem oraz przemianami w przyrodzie, kulturze, technice oraz w człowieku, mając na celu przysposobienie ich do wciąż zmieniających się warunków życia.

Wykorzystywanie metody ośrodków pracy w klasach niższych zakłada opracowanie rozkładu materiału nie według przedmiotów, lecz według tematyki realizowanej w ośrodkach pracy. Wiele z nich dostarcza otaczające dzieci środowisko przyrodnicze oraz społeczne. Tematy ośrodków pracy dobierane są według następujących kryteriów:

- „dotyczą najbliższego otoczenia i życia dzieci;
- mają znaczenie dla bieżącego życia i prawidłowego postępowania dzieci;
- istnieje możliwość nauczania treści, wiadomości, umiejętności zawartych w tych tematach;
- dają możliwość kształtowania właściwej postawy dzieci oraz skutecznego oddziaływania na występujące odchylenia rozwojowe”⁸.

Początkiem dla każdego ośrodka pracy są zainteresowania dzieci. Na początku pobudzamy zainteresowania dziecka, a dopiero potem dostarczamy mu potrzebnych wiadomości. Stosując metodę ośrodków pracy, dzielimy ją na następujące etapy:

- „zajęcia wstępne;
- obserwację, czyli bezpośrednie spostrzeganie, zbieranie materiału o danym zjawisku;
- kojarzenie go z uprzednio opracowanym materiałem;
- ekspresję, czyli zastosowanie nowo poznanych wiadomości i umiejętności w praktyce;
- zajęcia końcowe”⁹.

⁸ Por. H. Drewniak, *Metoda ośrodków pracy w przeżywaniu roku kościelnego przez dzieci specjalnej troski*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2003, s. 281-282

⁹ Por. tamże, s.282

Szczególną wartością tej metody jest sposób opracowywania ośrodków zbliżony do postępowania człowieka w życiu. Oparty on jest na spostrzeganiu, abstrakcyjnym myśleniu i zastosowaniu zdobytej wiedzy w praktyce. Podczas spostrzegania dzieci upośledzone umysłowo uczą się korzystania ze wszystkich zmysłów, a także wzbogacają swoje słownictwo. W taki sposób powstają u dzieci upośledzonych umysłowo trudne dla nich pojęcia, stopniowo uczą się prawidłowego myślenia oraz planowania swego postępowania¹⁰.

Dzieci upośledzone umysłowo, tak samo jak dzieci zdrowe, swoim życiem powinny odpowiadać na wezwanie Boga wypływające z sakramentu chrztu. Pomimo trudności w zrozumieniu Objawienia, dziecko upośledzone umysłowo może stworzyć sobie własne wyobrażenie Boga. Trzeba mieć świadomość tego, że osoba upośledzona umysłowo do końca życia myśli jak dziecko. Z tego stwierdzenia nie wynika, że nie jest ona zdolna do kochania Boga. Obraz Boga u osoby upośledzonej umysłowo prowadzi właśnie do ufnej i radosnej miłości. Większość z osób upośledzonych umysłowo nie osiągnie nigdy zdolności do całkowicie samodzielnego życia. Takim osobom szczególnie potrzebna jest obecność Chrystusa pełnego nadziei i miłości. Pierwszą potrzebą wychowania religijnego dzieci oligofrenicznych jest poczucie bycia kochanym i kochania innych. Świadomość miłości pozwoli osobie upośledzonej nabrać ochoty i chęci do życia w pokoju i serdeczności. Wychowanie religijne ma przede wszystkim ukazać, w jaki sposób osoba upośledzona może okazywać i przyjmować dobro i miłość. Jasne pojęcie Boga, Jego Istoty, wiedza na temat wiary katolickiej w procesie wychowania religijnego u osób upośledzonych, zajmują miejsce drugoplanowe. Niektóre z osób upośledzonych potrafią wyuczyć się na pamięć prawd wiary, nie rozumiejąc jednak ich treści. Religijność tych osób powinna być przede wszystkim życiem i działaniem. Ludzie upośledzeni umysłowo powinni mieć możliwość poznania Jezusa Chrystusa jako ich Pana i Zbawiciela, Brata, a także doświadczać Jego bliskości poprzez Sakramenty Święte oraz odczuwać duchową wspólnotę z Jego Osobą¹¹.

Katecheza osób upośledzonych, oprócz oddziaływań rewalidacyjno-rehabilitacyjnych, ma do spełnienia wyjątkową rolę, a mianowicie prowadzenie osób upośledzonych umysłowo dostępną dla nich drogą do Boga. Pracując z dziećmi upośledzonymi, mamy świadomość, że są to dzieci odkupione przez Chrystusa, że zostały stworzone przez Boga na Jego obraz i podobieństwo oraz że mają one wyjątkowe miejsce w Bożym planie zbawienia¹².

Metoda ośrodków pracy w swych założeniach nie uwzględnia żadnych powiązań z katechizacją lub nauczaniem religii. Okres komunizmu, w którym Grzegorzewska tworzyła tę metodę, nie sprzyjał rozwojowi religijnemu naszego naro-

¹⁰ Por. tamże, s. 282.

¹¹ Por. J. Madej, dz. cyt., s. 263.

¹² Por. H. Drewniak, dz. cyt., s. 283.

du. Treści głoszone w tamtych czasach dalekie były od promowania wartości chrześcijańskich i życia Ewangelią.

Najczęściej pojedyncze godziny religii są przed zajęciami ośrodków pracy lub po tych zajęciach. W miarę możliwości wykorzystuje się w katechizacji tematykę ośrodka dnia, kładąc nacisk na akcenty religijne w tym, co dzieci danego dnia przeżyły. Do zadań katechizacji nie należy tylko przekazywanie treści, ale także wytworzenie chęci oraz radości płynącej z uczestnictwa; przyzwyczajenie dzieci do stałego rytmu spotkań, ćwiczeń, koordynacji, uwagi a także osłuchania z podstawowymi słowami, pojęciami; stwarzanie świadomości istnienia Boga, który nas kocha i pragnienia kochania Boga. Początkowy okres katechizacji jest bardzo ważny, gdyż wywiera wpływ na dalsze życie osoby upośledzonej i na jej stosunek do Boga. Szczególnie ważne jest zaspokojenie poczucia bezpieczeństwa dzieci upośledzonych gdyż jest to warunkiem dalszej pracy z nimi¹³.

OŚRODKI PRACY W RAMACH ROKU LITURGICZNEGO

Podstawową treścią, kształtującą rok liturgiczny, jest historia zbawienia wpisana w czas i urzeczywistniająca się w czasie przeszłym i teraźniejszym. W centrum stoi Wielkanoc, poprzedzona Triduum Paschalnym. Centrum każdego święta jest Eucharystia, podczas której uobecnia się dzieło zbawienia dokonane przez Chrystusa, w niej także obecne są poszczególne tajemnice tego dzieła. Rok liturgiczny jest szkołą wiary skupioną wokół Jezusa Chrystusa. Dokonuje się w nim najskuteczniejsza forma przepowiadania wiary, jest nieustającą katechezą, nauczaniem chrystocentrycznym, stosującym metodę przeżywania z zachowaniem obiektywizmu. Utrwala także wierzących w fundamentalnych postawach chrześcijańskich: pielgrzymowaniu i nadziei. Rok liturgiczny jest dla wspólnoty Kościoła corocznym przypomnieniem wydarzeń z życia Jezusa Chrystusa, streszczeniem historii zbawienia. W ciągu roku liturgicznego przeżywamy Tajemnicę Chrystusa wpisaną w czas dla człowieka, aby mógł się spotykać z rzeczywistością zbawienia. Bóg daje się człowiekowi w każdym czasie. Wszystkie uroczystości, święta ku czci świętych, mówią o Chrystusie. Święta Maryjne są świętami Pańskimi, mówiącymi o Najświętszej Maryi Pannie – Jego Matce. Wspomnienia zaś o innych świętych mówią o przyjaciółach i naśladowcach Jezusa Chrystusa¹⁴.

Głównym celem, jaki stawia sobie katechizacja, jest rozwój wiary, dlatego prowadzi do liturgii. Przeżywanie roku liturgicznego jest spoiwem wiążącym wszystkie poziomy katechizacji, począwszy od katechizacji przedszkolnej, a skończywszy na katechezie dla dorosłych. Aby katecheza osiągnęła swój cel, niezbędne jest posługiwanie się gamą różnych metod dostosowanych do wieku oraz poziomu umysłowego osób katechizowanych. Metoda ośrodków pracy jest

¹³ Por. tamże, s. 283.

¹⁴ Por. tamże, s. 284-285.

taką metodą wykorzystywaną w pracy katechetycznej z dzieckiem upośledzonym. Skupia się ona wokół bezpośrednich przeżyć dziecka tak, aby przeżycie prowadziło do poznania i zrozumienia, a poprzez regularne powtarzanie – do utrwalania¹⁵.

Skoro ośrodki pracy mają na celu wprowadzić dziecko w środowisko społeczno-przyrodnicze, oswoić je z otaczającym światem poprzez aktywność oraz stwarzanie przyjaznej atmosfery, to w analogiczny sposób – na wzór ośrodków pracy można wprowadzić dziecko w środowisko nadprzyrodzone, w rzeczywistość Bożą ukrytą w znakach, symbolach oraz okresach liturgicznych. Poznawanie tajemnic wiary odbywa się etapami, jest rozłożone w czasie. Ośrodki pracy to nie są pojedyncze lekcje religii, ale jest to cykl katechez uporządkowanych według kalendarza roku liturgicznego, wprowadzający w rzeczywistość uświęcenia czasu. W katechezach zwraca się uwagę na:

- „uświęcenie dnia (modlitwa na rozpoczęcie i zakończenie katechezy, Anioł Pański, Godzina Miłosierdzia, Apel Jasnogórski);
- uświęcenie tygodnia (ze szczególnym zwróceniem uwagi na: Eucharystię niedzielną i Mszę świętą szkolną);
- uświęcenie miesiąca (czyli I czwartek, piątek, sobota miesiąca, a w szczególności regularne comiesięczne spowiedzi);
- uświęcenie całego roku z uwzględnieniem okresów roku liturgicznego i wspomnień okolicznościowych”¹⁶.

ÓŚRODKI PRACY W PRZEŻYWANIU DNIA Z BOGIEM

Dzieci przychodzą na katechezę z różnymi przeżyciami, wrażeniami, którymi pragną się podzielić z innymi uczniami oraz katechetą, np. sytuacje w domu, wypadek, choroba, śmierć kogoś bliskiego. Te wszystkie sytuacje i wydarzenia, przedstawiane przez dzieci, mogą posłużyć, aby ich myśli i pragnienia skierować do Boga, by rozmawiać z nimi na tematy dla nich ważne, a także błahe. Wypowiedziane przez nie słowa można zamienić w modlitwę, by prosić Boga o pomoc w różnych sprawach i sytuacjach, by oddawać Mu to wszystko, co jest dla nas trudne i z czym nie potrafimy sobie sami poradzić. Rozmowy takie dają także możliwość, aby dziękować Bogu za otrzymane dary, miłość, pomoc doświadczaną od innych ludzi, za osoby dla nas ważne: za naszych rodziców, dziadków, opiekunów, przyjaciół. Do takich zachowań, przeradzających się w postawę życiową chcemy dzieci prowadzić poprzez słowo, przykład oraz aktywny udział w modlitwie¹⁷.

¹⁵ Por. tamże, s. 285.

¹⁶ Por. tamże, s. 286.

¹⁷ Por. tamże, 285-286.

Katecheza w szkole specjalnej rozpoczyna się od rozmowy wprowadzającej, mającej na celu doprowadzenie uczniów do modlitwy na rozpoczęcie katechezy. Pytamy, co się wydarzyło przed katechezą: na innych lekcjach, na podwórku szkolnym, w domu, aby te wszystkie sprawy, wydarzenia nurtujące dzieci, włączyć do wspólnej modlitwy. Rozmowa taka daje dzieciom również możliwość swobodnych wypowiedzi, rozładuje ich napięcia. Do wspólnej modlitwy włączamy konkretne sprawy uczniów, ich rodzin, krewnych, przyjaciół, intencje katechety oraz innych nauczycieli. Modlitwę dostosowujemy do intencji dzieci oraz do tematu katechezy – ośrodka pracy. Najważniejszym naszym celem jest uświadomienie uczniom obecności Boga pośród nas oraz stwarzanie okazji, w których dzieci stają w Jego obecności.

Lekcje religii odbywają się o różnych porach dnia i różnych porach roku, co daje możliwość urozmaicania stosowanych tekstów modlitw, np. w czasie katechez porannych prosimy Boga o Jego błogosławieństwo nad nami na rozpoczynający się dzień, modlimy się do Anioła Stróża; w godzinie południowej odmawiamy Anioł Pański; w godzinie Miłosierdzia Bożego koronkę; w godzinach popołudniowych dziękujemy Bogu za otrzymane dzisiaj Jego dary oraz przepraszamy za to, czym Go zasmuciliśmy. W klasach starszych zapraszamy także do Apelu Jasnogórskiego, poświęcając wcześniej ośrodek pracy rozważaniu jego treści. Nie tylko z okazji świąt Maryjnych, modlimy się w godzinie Apelu Jasnogórskiego, ale także w pewnej wybranej intencji dzieci, katechety, szkoły, parafii. Dzieci wraz z katechetą umawiają się na modlitwę za wstawiennictwem Królowej Polski. Dla dzieci jest to także okazja apostołowania w swoim domu poprzez zaproszenie do wspólnej modlitwy rodziców, dziadków, rodzeństwo.

Katecheta jest obecny pośród dzieci nie tylko na katechezie, ale także podczas dyżurów, wyjść do teatrów, kina, wycieczek szkolnych. Przygotowuje także uroczystości szkolne, akademie, montaż słowno-muzyczne, konkursy. W tych wszystkich działaniach katecheta ma okazję przypominać o Bogu, Jego miłości i Jego przykazaniach.

Katecheta jest świadkiem różnych sytuacji nie tylko radosnych, ale także trudności, smutków oraz konfliktów. Jego zadaniem jest w te wszystkie sytuacje wnosić postawy płynące z wiary, światło Ewangelii oraz prawdę. Są sytuacje, kiedy musi być rozjemcą w konfliktach między uczniami, nauczycielami i uczniami, dziećmi i rodzicami, rodzicami i nauczycielami. Mając tego świadomość, katecheta prosi o modlitwę osoby, które są dla niego wsparciem¹⁸.

Przed innymi zagrożeniami staje katecheta podczas wyjść zbiorowych na zewnątrz szkoły. W takiej sytuacji część dzieci może czuć się zagubiona, u innych może ona stwarzać okazję do bezkarności. Rolą katechety w takich sytuacjach jest otwieranie dzieciom oczu na Boży świat, na bliższe i dalsze otoczenie szkoły.

¹⁸ Por. tamże, s. 288.

Zwraca on uwagę na bogactwo przyrody w różnych porach roku, uczy szacunku dla poszczególnych stworzeń Bożych, przedstawia człowieka jako gospodarza, użytkownika, ale przede wszystkim – obrońcę przyrody. Uczy szacunku dla ludzi stworzonych na obraz i podobieństwo Boże oraz dla wytworów pracy jego rąk. Podczas wycieczek jest także okazja do okazywania czci i szacunku symbolom religijnym (przy okazji przechodzenia obok przydrożnych krzyży, cmentarzy, kapliczek, kościołów) oraz samemu Jezusowi mieszkającemu w tabernakulum. Mijane cmentarze, krzyże, kościoły, kapliczki, pomniki, są wyrazem wiary mieszkańców oraz znakiem katechizacji otoczenia. Patrzymy na świat, który jest nieustanną nauką rekolekcyjną, nawracaniem się, umacnianiem w wierze, naśladowaniem Jezusa¹⁹.

ÓŚRODKI PRACY W UŚWIĘCANIU TYGODNIA

Ramy tygodnia ukazują nam odwieczny rytm pracy oraz wypoczynku na chwałę Boga i dla dobra samego człowieka. Niedziela zawiera w sobie całą głębię wiary chrześcijańskiej. Jak czytamy w dokumencie, wydanym przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii*, niedziela to „najstarszy i pierwszy dzień świąteczny”, „podstawa i rdzeń całego roku liturgicznego”. „Wszystkie jej znaczenia i powiązania tworzą całość, która stanowi swoistą syntezę życia chrześcijańskiego i warunek dobrego przeżywania go”²⁰. Dalej w tym dokumencie czytamy, że niedziela jest to dzień Chrystusa zmartwychwstałego i zawiera w sobie pamiątkę tego, co stanowi fundament życia chrześcijańskiego. Eucharystia stanowi serce niedzieli. Właściwe rozumienie Mszy świętej oraz jej znaczenie w życiu chrześcijanina domaga się, aby była ona przygotowywana bardzo starannie, by móc ja przeżywać jako epifanię Kościoła, żeby miała ona charakter radosnego uczestnictwa²¹. Niedziela jest Paschą tygodnia, w czasie której świętujemy zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i śmiercią. Przeżywanie treści dnia Pańskiego jest świadectwem wiary oraz znakiem dla świata, któremu przynosi nadzieję zbawienia. Niedziela, jako dzień odpoczynku w Panu, chroni przed zniewoleniem od pracy i kształtuje postawę pełnego człowieczeństwa²².

Wychowanie religijne dzieci prowadzi do osiągnięcia pełni życia chrześcijańskiego. Jego celem jest wprowadzenie dzieci w głębokie uczestnictwo w Eucharystię tak, by pragnienie przyjęcia do serca Pana Jezusa w Komunii świętej stało się dla nich potrzebą i owocem Najświętszej Ofiary. Szczególnie podczas cotygodniowej Eucharystii dzieci upośledzone umysłowo mogą aktywnie uczest-

¹⁹ Por. tamże, s. 288.

²⁰ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii*, Kraków 2004, s. 18.

²¹ Por. tamże, s. 18-19.

²² Por. H. Drewniak, dz. cyt., s. 289.

niczyć w liturgii poprzez czytanie słowa Bożego, śpiewy, modlitwę powszechną, procesję z darami. Podczas Eucharystii gromadzą się uczniowie Jezusa, pośród których On sam jest obecny. Pośród uczniów Jezusa jest także miejsce dla osób chorych, niepełnosprawnych, upośledzonych. Dzieci powinny mieć świadomość, że w liturgii słowa oraz liturgii eucharystycznej czeka na nie Pan Jezus i jak ważna jest dla Niego ich obecność.

Podczas katechizacji zwraca się także uwagę na treści liturgiczne obecne w ciągu tygodnia. Odkrywa się przed dziećmi świat duchowy i związki z Bogiem poprzez wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny i świętych. Tak przeżywana katecheza staje się czasem przystanku, wewnętrznego skupienia i modlitwy. Tak rozumiana katecheza wychowuje także do odpoczynku świątecznego, planowania jego czasu oraz do chrześcijańskiego stylu świętowania. Poprzez świętowanie doznajemy nowych doświadczeń samego siebie, a także swojej rzeczywistości. Świętowanie jest dla człowieka źródłem radości. Pozwala ujrzeć siebie w nowych wymiarach, prawach i zasadach, umożliwia odkrywanie swoich możliwości, a także swoich ograniczeń.

OŚRODKI PRACY W UŚWIĘCANIU MIESIĄCA

Kultywując tradycję liturgii pierwszych czwartków, piątków i sobót miesiąca, oddajemy cześć Eucharystii, Najświętszemu Sercu Pana Jezusa i Niepokalanemu Sercu Maryi. Przystępujemy wtedy do Sakramentu pojednania, uczestniczymy w Eucharystii oraz różnych nabożeństwach. Z uwagi na specyfikę spowiedzi dzieci upośledzonych, wskazane jest, aby spowiedź tych dzieci odbywała się wcześniej, ze względu na większą ilość czasu, który trzeba im poświęcić. Wymagają one dużo więcej cierpliwości i pomocy od kapłana podczas Sakramentu Pojednania²³.

Ośrodki pracy poświęcamy także Sercu Pana Jezusa w oparciu o tekst litanii do Serca Pana Jezusa oraz o treści związane z obietnicami objawionymi św. Małgorzacie. Dzieci mogą składać wykonywać własne obietnice wynagradzające Sercu Pana Jezusa, a także wykonywać Serce Pana Jezusa różnymi technikami i z różnych materiałów.

Możemy wykonać wystawę prac dzieci. Uczniowie mogą redagować własną litanie do Serca Pana Jezusa, śpiewać pieśni do Serca Pana Jezusa²⁴.

Kultywujemy także elementy pobożności ludowej, która daje wyostrzony zmysł pojmowania niewyraźnych rzeczywistości Boga: ojcostwa, miłującej i stale obecnej w naszym życiu Opatrzności. Kształtuje także sprawności wewnętrzne, takie jak: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym

²³ Por. tamże, s. 290.

²⁴ Por. tamże, s. 290.

życiu, podejmowanie umartwień oraz życzliwość dla innych. Kilka miesięcy w Tradycji Kościoła poświęcone jest nabożeństwu paraliturgicznemu. Są to nabożeństwa szczególnie ważne dla dzieci i młodzieży. Przemawiają one do nich szczególnie poprzez swoją subiektywność, a także uczuciowość. Rolą katechety jest przygotowanie dzieci do tych nabożeństw, zachęcanie do uczestnictwa w nich – także własnym przykładem. W miesiącu października uczestniczymy w nabożeństwach różańcowych, w listopadzie modlimy się za zmarłych, w maju w nabożeństwach majowych modlimy się do Maryi, w czerwcu bierzemy udział w nabożeństwach ku czci Serca Pana Jezusa. Pod koniec września przygotowujemy dzieci do miesiąca Maryjnego i modlitwy różańcowej. Dzieci wykonują różańce z różnych materiałów: kasztanów, jarzębiny, żołądzi, kolorowych piłeczek (różaniec misyjny). Uczą się tajemnic różańcowych oraz poznają ich znaczenie. Dzieci młodsze rysują w zeszytach poszczególne tajemnice różańca, zaznaczając kolorami ich wymowę, np. tajemnica radosna kolorem zielonym, światła żółtym, bolesna fioletowym, chwalebna niebieskim. Bardzo chętnie dzieci uczestniczą w modlitwie różańcowej poprzez śpiew. W październiku można także rozpocząć i zakończyć katechezę dziesiątkiem różańca. Modlitwą tą możemy się także modlić w listopadzie, ofiarując ją w intencji zmarłych z naszych rodzin, naszych przyjaciół i krewnych.

W miesiącu maju w nabożeństwach majowych oddajemy cześć Maryi Królowej Polski. W trakcie katechezy modlimy się różnymi modlitwami Maryjnymi, rozważamy litanie do Najświętszej Maryi Panny, śpiewamy pieśni Maryjne. Organizujemy wyjścia do kapliczek Maryjnych, modlimy się przed obrazami z wizerunkiem Maryi w kościele. Dzieci składają kwiaty przed obrazem Maryi. Przygotowujemy własne ołtarzyki podczas katechezy oraz w domu. Zachęcamy do uczestnictwa w nabożeństwach majowych dzieci wraz z rodzicami, dziadkami i rodzeństwem.

OŚRODKI PRACY W ROKU SZKOLNYM Z BOGIEM

Jezus Chrystus jest Panem czasu, jest jego początkiem i wypełnieniem. Każdy rok, każda godzina, każda chwila naszego życia zostaje ogarnięta Jego Wcieleniem i Zmartwychwstaniem. Kościół żyje i sprawuje liturgię w czasie. Rok kalendarzowy jest przeniknięty rokiem liturgicznym. Treści roku liturgicznego mogą być elementem prawie każdego ośrodka pracy. Można tak ułożyć katechezę w granicach roku liturgicznego, by prawdy wiary, Objawienie, Sakramenty oraz moralność chrześcijańska wiązały się z poszczególnymi ośrodkami pracy, treścią i teologią liturgii danego okresu²⁵.

Rozpoczynamy rok szkolny uroczystą Eucharystią w intencji dzieci i nauczycieli, prosząc o błogosławieństwo Boże na rozpoczynający się rok szkolny i kate-

²⁵ Por. tamże, s. 290-291.

chetyczny, aby Bogu powierzać nasze obawy i nadzieje dotyczące rzeczywistości szkolnej. Ważnym elementem tej Eucharystii jest wzajemna modlitwa za żywe i zmarłe osoby społeczności szkolnej. Ośrodki pracy wrześnie poświęcone są przeżyciom wakacyjnym. Wyrażamy je za pomocą słowa, piosenki, rysunku, scenek sytuacyjnych, gestem i ruchem, refleksją, a przede wszystkim modlitwą.

18 października Kościół obchodzi Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona dzieci i młodzieży. Jest to okazja, aby przypomnieć sobie potrzebę dokonywania wyborów pomiędzy tym, co łatwe i bezowocne, a tym, co prowadzi do przewycięzania naszych słabości dzięki łasce Bożej. Myślą przewodnią są słowa św. Stanisława Kostki „*Do wyższych rzeczy zostałem stworzony*”.

Wierzmy, że Bóg posyła do nas aniołów żeby się nami opiekowali i byli dla nas pomocą w trudnych chwilach naszego życia. Wspomnienie Archaniołów Michała, Gabriela, Rafała oraz Św. Aniołów Stróżów daje nam okazję do przypomnienia o codziennej modlitwie do Anioła Stróża. Katecheta opowiada o niebieskich opiekunach, ale przede wszystkim wzywa ich opieki nad powierzonymi mu dziećmi²⁶.

Przygotowania do Uroczystości Wszystkich Świętych i Dnia Zmarłych rozpoczynamy od połowy października. Uczymy modlitwy za zmarłych bądź utrwalamy ją podczas modlitwy. Kolejny ośrodek pracy poświęcamy rozważaniom o rzeczach ostatecznych. Następnym ośrodkiem pracy związanym ze zmarłymi są cmentarze, groby, znak krzyża na grobie chrześcijańskim. Uświadamiamy znaczenie krzyża jako symbolu zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią i jako nadziei Zmartwychwstania. Umiejętność odbierania symboli powinna być aktywizowana przez długotrwałe ćwiczenia zmysłów i serca, które kształtują u dzieci umiejętność czytania symboli i znaków. Prowadzimy rozmowy kierowane na temat poszanowania krzyża, grobu, cmentarza, pomocy rodzicom przy porządkowaniu grobów. Uświadamiamy, jak należy zachowywać się na cmentarzu, w jaki sposób okazujemy szacunek zmarłym. Poszczególne klasy mogą wybrać sobie zaniedbany grób, którym się zaopiekują. Na kolejnym ośrodku pracy pobożnie nawiedzamy cmentarz, uczniowie wraz z katechetą porządkują wybrany grób, modlą się za zmarłych. Takie przygotowanie daje możliwość pełniejszego przeżycia liturgii Uroczystości Wszystkich Świętych i Dnia Zmarłych, włączania się w prace porządkowe przy grobach swoich bliskich, odpowiedniego zachowania na cmentarzu, modlitwy za zmarłych. Ośrodek pracy można wydłużyć na jeszcze jedno zajęcie, aby dzieci mogły podzielić się wrażeniami, zachowaniem na cmentarzu, pomodlić się za zmarłych w modlitwie litanijnej²⁷.

Szczególnie na Górnym Śląsku szkoły włączają się w obchody Uroczystości Św. Barbary, patronki górników. Na katechezie dzieci uczą się piosenek i modlitw za wstawiennictwem św. Barbary, uczą się modlitwy za drugiego człowieka

²⁶ Por. tamże, s. 291-292.

²⁷ Por. tamże, s. 292-293.

będącego w niebezpieczeństwie śmierci oraz pamięci i modlitwy za zmarłych w nieszczęśliwych wypadkach górników. 6 grudnia to dzień świętego Mikołaja, biskupa pomagającego ludziom biednym i chorym. Dzieci w tym dniu mają okazję, aby dzielić się tym, co otrzymały od św. Mikołaja, z rodzicami, rodzeństwem, kolegami, koleżankami, nauczycielami.

W Adwencie, czasie radosnego oczekiwania na przyście Zbawiciela, uczniowie uczestniczą w roratach. Wykonujemy przed Adwentem lampiony, wieńce adwentowe, a w czasie adwentu – figurki do stajenki betlejemskiej. Przygotowujemy się do Jasełek. Uczniowie wykonują kartki świąteczne z cytatami z Pisma świętego, a także stroiki świąteczne na stół wigilijny. Wystawiamy Jasełka przygotowane przez uczniów naszej szkoły. Obchodzimy wspólną wigilię, dzieląc się opłatkiem z wychowawcami i nauczycielami. Organizujemy ogólnoszkolny konkurs kołęd. Wprowadzamy dzieci w symbolikę Święta Ofiarowania Pańskiego i modlimy się za osoby konsekrowane.

Czas Wielkiego Postu jest przygotowaniem na obchody Paschy – męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Przygotowujemy wspólnie z dziećmi Drogę Krzyżową. Omawiamy wydarzenia Triduum Paschalnego przybliżające nas do wydarzeń Wielkiej Nocy. Uczestniczymy w rekolekcjach wielkopostnych, przygotowując się bezpośrednio do Świąt Wielkanocnych. Uczestnicy rekolekcji przystępują do Sakramentu Pojednania, podejmują postanowienia wielkopostne, zachowują post, powstrzymują się od zabaw tanecznych. Wykonujemy kartki świąteczne, wspólnie redagujemy życzenia. Święta Wielkiej Nocy to czas radości i wdzięczności Panu Bogu za Zmartwychwstanie Chrystusa. Radość tą powinniśmy przynieść z Kościoła do naszych domów rodzinnych.

Maj jest miesiącem dwóch ważnych sakramentów: Eucharystii i Bierzmowania. Uczniowie klas drugich przystępują do Pierwszej Komunii Świętej lub obchodzą jej rocznicę. Uczniowie klas gimnazjalnych przyjmują Sakrament Bierzmowania. Uczniowie pogłębiają własną świadomość bycia świadkiem w życiu codziennym oraz w sprawach religijnych, opierając się na rzeczywistym doświadczeniu posługi chrześcijańskiej w Kościele i na świecie. Uroczystość Zesłania Ducha Świętego otwiera nas na działanie Trzeciej Osoby Boskiej. Modlimy się o dary Ducha Świętego. Odmawiamy litanie do Ducha Świętego. Śpiewamy pieśni do Ducha Świętego. Trwamy w nowennie, oczekując na tę Uroczystość²⁸.

W maju kolejny ośrodek pracy związany jest z Dniem Matki. Modlimy się za nasze mamy żyjące i te, których już nie ma pośród nas, przygotowujemy inscenizacje na to święto, wykonujemy laurki, piosenki, redagujemy życzenia i modlitwy w ich intencjach. Nawijujemy do treści IV przykazania, które zobowiązuje nas przez cały rok, aby okazywać miłość i szacunek naszym mamom.

²⁸ Por. tamże, s. 294.

Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa jest dziękczynieniem za ustanowienie Najświętszego Sakramentu. Przygotowujemy ośrodki pracy na temat Eucharystii. Wykonujemy emblematy do dekoracji okien naszych domów i szkoły. Uczymy się także pieśni eucharystycznych. Uczestniczymy aktywnie we Mszy i procesji Bożego Ciała do czterech ołtarzy, oddając hołd Zbawicielowi ukrytemu w Najświętszym Sakramencie. Wyrażamy tym samym naszą wiarę w Jego obecność pod postaciami chleba i wina. Prosimy Jezusa przechodzącego naszymi ulicami o Jego błogosławieństwo dla nas, naszych domów, miejsc pracy i szkoły.

Koniec roku szkolnego jest dla dzieci pożegnaniem ze szkołą, nauczycielami, kolegami, ale nie z Panem Jezusem. Dzieci uczestniczą wraz z wychowawcami i nauczycielami w dziękczynnej Eucharystii za przeżyty rok szkolny i proszą o błogosławieństwo na czas wakacji, aby spędziły je razem z Panem Jezusem²⁹.

ZASTOSOWANIE METODY OŚRODKÓW PRACY W KATECHEZIE SPECJALNEJ

Ukazane zostaną tutaj propozycje praktycznego wykorzystania metody ośrodków pracy w realizacji cyklu katechez do ośrodka *Maj miesiącem czci Maryi* oraz na przykładzie scenariuszy zajęć dostosowanych do możliwości uczniów na różnych poziomach edukacyjnych.

Przygotowując się do realizacji konkretnego ośrodka, np. *Maj miesiącem czci Maryi*, na początku określamy cele, jakie chcemy osiągnąć podczas tej katechezy. Następnie dobieramy środki dydaktyczne, które umożliwią ich realizację. Rozpoczynamy od ułożenia planu pracy, w którym wystąpią następujące etapy:

- zajęcia wstępne,
- obserwacja,
- opracowanie zebranego materiału, czyli jego przeróbka intelektualna,
- ekspresja, czyli zastosowanie nowo poznanych wiadomości i umiejętności w praktyce,
- zajęcia końcowe.

Zajęcia wstępne przeprowadzamy w kręgu. Na początku katechezy witamy się z dziećmi np. za pomocą piosenki lub wierszyka. Możemy przywitać się także ofiarowując sobie dobre słowa, które wytworzą atmosferę życzliwości i akceptacji. Następnie rozpoczynamy modlitwę za wstawiennictwem Maryi, np. Zdrowaś Maryjo, ilustrując za pomocą gestów i ruchów treść modlitwy. Sprawdzamy listę obecności, przypinając do ubrania dziecka np. kwiatek. Następnie rozkładamy przed dziećmi 6 kwiatków wykonanych z papieru, bibuły, o różnych wielkościach. Zadaniem dzieci jest ułożenie kwiatków od najmniejszego do największe-

²⁹ Por. tamże, s. 294-295.

go. Z tyłu tych kwiatków przyklejone są literki, które po ułożeniu tworzą wyraz MARYJA. Temat ośrodka możemy także ukryć: w puzzlach – dzieci układają obraz Maryi, w zagadce, rebusie, krzyżówce, piosence.

Wybór odpowiedniego środka uzależniony jest od możliwości psychofizycznych uczniów. Dzieci podczas tych zajęć powinny czuć się swobodnie, mieć poczucie bezpieczeństwa. Podczas rozmowy kierowanej nawiązujemy do miesiąca, jaki jest obecnie, do piękna tego miesiąca, oraz uświadamiamy dzieciom, że tak piękny miesiąc poświęcony jest właśnie Maryi. Możemy rozdać dzieciom żywe kwiaty i poprosić, aby ułożyły bukiet dla Maryi, który zanieśliemy do kościoła. Po zapoznaniu dzieci z celem katechezy rozpoczyna się kolejny etap, jakim jest obserwacja. Podczas tego etapu organizujemy wycieczkę do kościoła lub kapliczki, gdzie dzieci bezpośrednio spotykają się z obecnością Maryi. Wykorzystać możemy także filmy: dla młodszych dzieci np. *Cudowna Pani z Fatimy*, dla dzieci starszych – *Jasna Góra*. W trakcie obserwacji korzystać możemy także z obrazów, figurek, wierszy, piosenek o Maryi, tekstu ślubowania króla Jana Kazimierza, nagrania litanii do Matki Bożej itp.

Kolejny etap to opracowanie zebranego materiału jego przeróbka intelektualna. Odbywa się po powrocie z kościoła, kapliczki, filmu itp. Pozwalamy dziecku, aby swobodnie mogło się wypowiedzieć na temat swoich doświadczeń, wrażeń związanych z jego przeżyciami podczas obserwacji. Uczeń na tym etapie powinien uświadomić sobie i łączyć w całość najważniejsze uzyskane wiadomości na temat Maryi. Następnie następuje weryfikacja zebranych wiadomości w czasie obserwacji oraz ich uzupełnianie, łączenie w logiczną całość wiadomości zdobytych podczas obserwacji z wcześniejszymi doświadczeniami. Kształtujemy podczas tego etapu właściwy stosunek do Maryi jako naszej Matki oraz ukazujemy sposoby postępowania wobec Niej.

W kolejnym etapie przechodzimy w sposób płynny do ekspresji, czyli wyrażenia przez dziecko swojej aktywnej działalności. W omawianym ośrodku ekspresję możemy wyrazić poprzez:

- wykonanie medalika z Matką Bożą,
- lepienie kapliczki z plasteliny, modeliny,
- wykonanie z bibuły witraża z Maryją,
- wykonanie serca dla Maryi np. z kwiatów,
- kalkowanie obrazu Maryi,
- opis obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej,
- uzupełnianki literowe np. wyrazu Maryja,
- rysunki kropkowe obrazu Matki Bożej,
- uzupełnianki obrazkowe np. kapliczki,
- wyklejanki, np. serca dla Maryi,

- rozsypanki wyrazowe np. modlitwy Zdrowaś Maryjo,
- redagowanie własnej litanii do Matki Bożej,
- wypisywanie określeń do imienia Maryi,
- zabawę, Co podaruję Maryi?,
- malowanie obrazu Maryi różnymi technikami,
- ilustrowanie słów piosenki, np. Chwalcie łąki umajone,
- słowny kolaż na temat nabożeństw majowych,
- taniec jako modlitwa do Maryi,
- redagowanie krzyżówki z hasłem Maryja,
- wpisywanie swoich imion do krzyżówki z hasłem Maryja,
- niedokończone zdania, np. Maryja jest dla mnie...,
- układanie puzzli tekstowych z wezwaniami litanii,
- wykonanie kolażu na temat Maryja i dzieci,
- śpiewanie piosenek Maryjnych,
- uzupełnianie tekstu luk, np. litanii do Matki Bożej,
- wykonanie zaproszenia na nabożeństwa majowe,
- wykonanie książeczki o Maryi.

Ostatnim etapem metody ośrodków pracy są zajęcia końcowe, podczas których podsumowujemy pracę uczniów oraz dokonujemy ich oceny. Uczniowie zachęceni są do uczestnictwa w nabożeństwach majowych. Otrzymują pracę domową. Na zakończenie katechezy formułujemy np. wezwania modlitwy litanijnej prośby, dziękczynienia. Możemy także zaśpiewać piosenkę Maryjną. Rozstajemy się w miłej i życzliwej atmosferze.

Metoda stosowana w katechezie specjalnej jest bardzo ważna. Od katechety wymaga ona wiary w osobę upośledzoną, ciągłej pracy nad sobą oraz doskonałości środków przekazu. Istnieje niebezpieczeństwo zastosowania przez katechetę „metody odgórnej”, kiedy to on będzie mówił zamiast dziecka upośledzonego umysłowo, nie zostawiając mu czasu na odpowiedź, lub ją sugerując bądź podpowiadając, albo zwracając się po odpowiedź do osoby zdolniejszej. Katecheta specjalny powinien umieć czekać na odpowiedź, powtarzać zadane pytanie, nie podpowiadać, a przede wszystkim być czujnym wobec osób szybszych, które nie pozwalają wypowiedzieć się innym. Wybór odpowiednich metod oraz stosowanych pomocy jest uzależniony od wieku uczniów, ich stopnia upośledzenia, liczności uczestników danej klasy oraz aktualnych warunków pracy.

ZAKOŃCZENIE

Zastosowanie odpowiedniej metody w nauczaniu religii dzieci upośledzonych umysłowo jest wyzwaniem, przed jakim staje katecheta uczący w szkole

specjalnej. Może on skorzystać z dorobku pedagogiki specjalnej i wybrać jej metody w pracy katechetycznej, mając jednak świadomość, że taki wybór nie pomniejsza Bożej pedagogiki. Stosowane – w katechezie osób upośledzonych umysłowo – metody, muszą uwzględniać potrzeby dzieci oligofrenicznych oraz być dostosowane do możliwości katechizowanych. Wybierając konkretne metody do pracy katechetycznej z uczniem upośledzonym, katecheta powinien kierować się zasadą indywidualizacji.

Posługiwanie się właściwymi metodami, dostosowanymi do możliwości psychofizycznych uczniów, ułatwia katechecie nauczanie, czyni je bardziej atrakcyjnym a także zwiększa aktywność uczniów oraz efektywność ich pracy.

Jedną z takich metod jest metoda ośrodków pracy M. Grzegorzewskiej, wychodząca naprzeciw potrzebom uczniów upośledzonych umysłowo. Praca tą metodą daje pozytywną odpowiedź na pytanie o jej przydatność w pracy katechetycznej dzieci upośledzonych umysłowo. Tajemnice zbawienia można przeżywać zgodnie z rokiem liturgicznym w ramach konkretnych ośrodków pracy. Wykorzystywanie metody ośrodków pracy wymaga odpowiedniego przygotowania katechety z pedagogiki specjalnej oraz znajomości metody ośrodków pracy. Warto mieć świadomość, że nie wszystkie jednak treści katechetyczne można łatwo realizować, wykorzystując ośrodki pracy. Prawdy objawione nie zależą bowiem od okoliczności. Jednak większość tematów biblijnych i liturgicznych można realizować, stosując metodę ośrodków pracy³⁰.

THE METHOD OF WORK CENTERS IN TEACHING RELIGION TO MENTALLY HANDICAPPED CHILDREN

Summary

The article is devoted to applying the method of "the centre of work" into teaching religion to mentally handicapped children. The research aims at presenting theoretical and practical usefulness of the method, introduced by M. Grzegorzewska into global teaching, in teaching religion actively to mentally handicapped pupils. The method of "the centre of work" emerged from the method of "the centre of interest" by O. Decroly and it is regarded as the best method to work with the mentally handicapped learner as it is adjusted to his developmental needs, physical and psychical abilities.

The method aims at the optimal, versatile psychophysical development of the child in modern conditions. It seems beneficial to add spiritual development of the learner into its assumptions.

The author of the article is creatively looking for new teaching materials and new means of communication to motivate children to participate actively in religion lessons.

³⁰ Por. H. Drewniak, dz. cyt., s. 295.

Nota o Autorze: MGR IWONA KAFTAN – absolwentka Uniwersytetu Łódzkiego na kierunku bibliotekoznawstwo i informacja naukowo-techniczna (1998 r.), ukończyła studia podyplomowe na Uniwersytecie Łódzkim z Pedagogiki Specjalnej na kierunku edukacja osób upośledzonych w stopniu lekkim (2002 r.), absolwentka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na kierunku teologia (2007 r.), katecheta w Zespole Szkół Specjalnych nr 6 w Łodzi. Od 9 lat zajmuje się katechizacją dzieci upośledzonych umysłowo, poszukując metod, form pracy, środków dydaktycznych dostosowanych do możliwości psychofizycznych uczniów. Jest inicjatorem Przeglądu Piosenki Religijnej Aniołkowe Nutki, dla dzieci upośledzonych umysłowo z województwa łódzkiego, poświęconego pamięci Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: katecheza specjalna, pedagogika specjalna

ANETA RAYZACHER-MAJEWSKA

POEZJA W KATECHEZIE PRZEDSZKOLNEJ

Pośród licznych metod i środków stosowanych w wychowaniu w wierze dzieci najmłodszych, nie sposób nie zauważyć utworów poetyckich. Poezja w katechezie przedszkolnej stanowi liczną grupę tekstów, których zadaniem jest ubogacenie, bądź utrwalenie, przekazu nowych wiadomości. Choć utwory te różnią się pod wieloma względami, wszystkim można przypisać wspólny cel, jakim jest dostosowanie treści nauczania do poziomu odbiorcy. Zastosowanie poezji w katechezie przedszkolnej podąża ścieżką wytyczoną przez dokumenty katechetyczne, wiążąc pogłębiony przekaz orędzia zbawienia z sytuacją najmłodszych i ich warunkami życia, do czego wzywa *Dyrektorium ogólne o katechizacji*¹.

1. POEZJA W SŁUŻBIE KATECHEZY PRZEDSZKOLNEJ

Dziecko w wieku przedszkolnym winno otrzymać „pierwsze elementy katechezy”, ukazujące mu Boga w prostych słowach². Należy więc zarysować przed dzieckiem pewną nie dającą się wyobrazić rzeczywistość wiary, nazywając ją w sposób nie przekraczający jego możliwości percepcyjnych³. W zapoznaniu dziecka z Jezusem i Jego orędziem miłości, co jest pierwszym zadaniem stawianym katechezie, wiersze odgrywają istotną rolę. Ich odpowiedni wybór umożliwia także wyjaśnienie tajemnic wiary i sposobów jej celebrowania. Poezja nie tylko jest najbliższa psychice małego dziecka⁴, ale także jako „wykładnia Tajemnicy i Niewyobrażalnego – jest z całego bogactwa literatury pięknej gatunkiem

¹ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, nr 178, wyd. pol. Poznań 1998 (dalej: DOK).

² Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, nr 36, wyd. pol. Warszawa 1980 (dalej: CT).

³ Por. S. Frycie, *Literatura dla dzieci w latach 1939-1986*, w: *Kultura literacka w przedszkolu*, cz.1, red. S. Frycie, I. Kaniowska-Lewańska, Warszawa 1988, s. 108.

⁴ Por. A. Przeclawska, *Czytelnictwo dzieci i młodzieży*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykała, Warszawa 1993, s. 94.

chyba najbardziej predysponowanym do zażyłych stosunków z przepowiadaniem chrześcijańskim”⁵. Poprzez swą strukturę, najczęściej rymowaną, ubogaconą różnymi figurami poetyckimi, wiersze w niewielu słowach opisują sprawy niedostępne zwykłemu poznaniu. Pomagają również prowadzić dziecko „ku ukrytemu pod powierzchnią słów sensowi”⁶, a – odnosząc się do rzeczywistości znanej dziecku, np. z przygotowań do świąt czy uroczystości – ujawniać ich głębsze treści.

Katecheza przedszkolna, oprócz funkcji, dydaktycznej pełni rolę wychowawczą. Należy wychowywać dzieci do chrześcijańskiego systemu wartości i ukazać miłość jako podstawę przestrzegania praw obowiązujących wszystkich wierzących⁷. Na poziomie przedszkolnym rozwój moralny może być wspierany przez utwory poetyckie, które - bez względu na tematykę – służą dobrem i pouczającym przykładem, zachęcają do pozytywnego działania, doradzają lub odradzają, wreszcie – chwałą lub ganią⁸. Być może nawet poezja odgrywa jeszcze bardziej znaczącą rolę w swej funkcji wychowawczej, niż dydaktycznej, skoro „suchy intelektualizm” jest nie na miejscu w odniesieniu do wartości moralnych i społecznych, które nie wystarczy poznać, lecz „trzeba się w nie wczuwać”⁹. Owo „wczuwanie się” w wartości realizowane jest w wierszach poprzez właściwe zabarwienie postaci – o ile bohater pozytywny jest wychwalany i nagradzany, o tyle postać negatywna jest zwykle napiętnowana bądź ośmieszona. Dzięki takiemu przedstawieniu, postawy bohaterów mają wpływ na zachowanie dziecięce – nie tylko jako gotowe typy czy antytypy zachowań, ale także jako sytuacje wymagające od dziecka oceny czy omówienia, jak ono zachowałoby się, będąc na miejscu postaci z wiersza.

Już sama poetyckość utworów sprzyja skupianiu uwagi, a jednocześnie kształtowaniu się postaw i rozumieniu przez dziecko wartości uniwersalnych¹⁰. Mowa wiązana jest „inna niż zwykła, bardziej uroczysta”¹¹, dzięki czemu podoba się dzieciom, a jednocześnie ukazuje im poetę jako „mędrca” i „przewodnika w krainę piękną”. Przekazywane dzieciom wartości są „wspierane przez połączo-

⁵ K. Wójtowicz, *Poezja w nauczaniu katechetycznym*, „Katecheta” 1978, nr 4, s. 160.

⁶ B. Kryda, *Krajobraz poezji polskiej*, Warszawa 1992, s. 10.

⁷ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 16-17.

⁸ Por. B. Żurkowski, *Elementy tradycji we współczesnej poezji dla dzieci*, w: *O literaturze dla dzieci i młodzieży*, red. H. Skrobiszewska, Warszawa 1975, s. 15; tenże, *Literatura, wartość, dziecko*, Kraków 1992, s. 49.

⁹ Por. B. Nawroczyński, *Zasady nauczania*, Warszawa-Wrocław 1946, s. 213.

¹⁰ Por. A. Łada-Grodzicka, *ABC...Program wychowania przedszkolnego XXI wieku*, Warszawa 2000, s. 82.

¹¹ A. Baluch, *Pogaduszki do poduszki. O literaturze dla najmłodszych*, Kraków 1996, s. 15-16.

ne siły retoryki i poetyki¹², co zwiększa szansę wychowawczego wywierania wpływu na odbiorców.

Katecheza przedszkolna ma nie tylko otwierać dziecko na miłość Boga i budzić poczucie Jego trwałej obecności, ale także nauczyć je odpowiadać Mu podjęciem praktyk religijnych, w tym szczególnie codziennej modlitwy¹³. Należy zatem dołożyć starań, by modlitwa w czasie katechezy możliwie najlepiej pozwoliła dziecku osobiście spotkać się z Jezusem. Oprócz odmawiania tradycyjnych formuł, trzeba przygotować dziecko do modlitwy własnymi słowami lub wybranymi piosenkami, zarówno samodzielnie, jak i w grupie¹⁴. Wiersz jest środkiem wyrazu o tyle sprzyjającym modlitwie, że „nawet jeśli w zewnętrznej organizacji poetyckiego tekstu nie widać formy dialogowej, to zawsze u jego podstaw tkwi sytuacja mówienia o czymś do kogoś lub wobec kogoś”¹⁵. Zawsze więc podmiot liryczny bądź narrator zwraca się ku temu, do kogo kieruje swą wypowiedź. Jest to więc konstrukcja analogiczna do modlitwy, w której dziecko przemawia do Niewidzialnego Boga. Ponadto krótkie utwory poetyckie pozostają w ścisłym związku ze sferą emocjonalną dziecka, z jednej strony silnie na nią wpływając, z drugiej zaś pozwalając mu wyrazić stan jego przeżyć¹⁶.

2. WIERSZE WPROWADZAJĄCE W PRZEŻYWANIE ROKU LITURGICZNEGO

Katecheza przedszkolna winna przygotowywać do przeżywania ważniejszych uroczystości, wyjaśniając przy tym ich znaczenie i symbolikę. Szczególnie ważne w wychowaniu religijnym dzieci między 3 a 6 rokiem życia jest „odkrycie bliskości Jezusa, który także był człowiekiem i miał ludzką rodzinę”¹⁷. Przekaz katechetyczny jest w tym zadaniu wspomagany przez poezję dziecięcą, która ubogaca tematy dotyczące uroczystości Narodzenia Pańskiego.

Przekaz treści dotyczących Bożego Narodzenia w katechezie przedszkolnej najczęściej odbywa się za pośrednictwem kolęd. Mimo występujących w nich czasem trudnych pojęć, są one łatwo przyswajane przez dzieci, bowiem postać Syna Bożego jest w nich ukazana „w typowo dziecięcym zakresie konotacji, a więc – maleńki Jezus w betlejemskiej stajence”¹⁸. Jednocześnie podkreślają, iż

¹² B. Żurakowski, *Literatura, wartość, dziecko*, dz. cyt., s. 58.

¹³ Por. J. Szpet, D. Jackowiak, *Jesteśmy dziećmi Pana Boga. Program kształcenia religijnego dzieci w wieku 3-6 lat*, Poznań 2004, s. 4.

¹⁴ Por. W. Kubik, T. Biłyk, T. Czarnecka, *Program nauczania religii dla przedszkola*, Kraków 2003, s. 35.

¹⁵ B. Kryda, dz. cyt., s. 16.

¹⁶ Por. S. Frycie, dz. cyt., s. 108.

¹⁷ W. Kubik, T. Biłyk, T. Czarnecka, dz. cyt., s. 20.

¹⁸ R. Waksmund, *Literatura pokoju dziecinnego*, Warszawa 1986, s. 147.

Bóg, który się rodzi, jest „od narodów upragniony”, i to „On nas oswobodzi”, bowiem z Jego nadejściem nastaje „chwała na wysokościach, a pokój na ziemi”¹⁹.

Zwykle w wierszach tych mali odbiorcy przejęci losem Dzieciątka – ubóstwem stajenki i niegościnnością gospodarzy – niosą Mu swe serca lub pieśni, co oznajmniają z daleka, lub zapraszają Narodzonego do swojej rodziny²⁰. Należy podkreślić, iż przeważająca liczba utworów nie zatrzymuje się na wzbudzeniu współczucia dla Dzieciątka, które zostało „w stajni zrodzone” i „z zimna całe dygocze”²¹, ale zaznacza, iż ten los spotkał Boga²².

W jednostkach lekcyjnych o uroczystości Narodzenia Pańskiego obecne są także teksty zapoznające dziecko ze świątecznymi tradycjami. Jedne z nich wyjaśniają dziecku zwyczaj łamania się opłatkiem, Pasterki czy nasłuchiwanie mowy zwierząt o północy, inne zaś występują w formie rymowanych zagadek, wpływając na rozwój mowy i logicznego myślenia²³. Katecheza okresu Bożego Narodzenia szczególnie często sięga po utwory poetyckie, angażując dzieci w przygotowanie jasełek. Tego typu przedstawienia nie tylko są lubiane przez najmłodszych, ale także stanowią jedną z bardziej popularnych gier dydaktycznych. Dzieci utrwalają wiedzę o Narodzeniu Pańskim, a przybierając na siebie role różnych bohaterów, zrywają się z nimi i odnajdują w ich postawach wzór do naśladowania. Odgrywane jasełka – tak jak inscenizacje w ogólności – stanowią pośredni środek oddziaływania, pomagający porządkować, systematyzować i utrwalac procesy poznawcze dziecka²⁴.

W katechezie przedszkolnej nie brak jest nieco apokryficznych treści, dotyczących dzieciństwa Jezusa. Choć prawdopodobnie mają ukazać pracowitość i posłuszeństwo małego Jezusa, które to cechy powinny charakteryzować wszyst-

¹⁹ Cytowane kolędy pojawiające się najczęściej w podręcznikach do religii dla przedszkoli to: *Pójdźmy wszyscy do stajenki* – 5 razy, *Dzisiaj w Betlejem* i *Wśród nocnej ciszy* – 4 razy, *Przybieżeli do Betlejem pasterze* – 3 razy.

²⁰ Por. D. Jackowiak, J. Szpet (red.), *Przychodzimy do Pana Boga. Przewodnik metodyczny do podręcznika dla dzieci sześciolatek*, Poznań 2004, s. 33; M. Stachowicz, E. Wojtynek, *W drodze do Ojca. Podręcznik metodyczny dla katechetów uczących klasy „0”*, Gniezno 2004, s. 121; *Z Jezusem. Poradnik metodyczny do nauczania religii dla czterolatek*, red. S. Łabendowicz, Radom 2005, s. 70; *Z Jezusem do Boga Ojca. Poradnik metodyczny do nauczania religii dla pięcioletków*, red. S. Łabendowicz, Radom 2005, s. 59.

²¹ Por. R. Czekański, A. Krasieński, E. Zielińska, *Pan Jezus mnie kocha. Podręcznik metodyczny do religii dla klasy „0”*, Płock 2003, s. 104, 109.

²² Dzieci udają się do stajenki, aby *pieśń zaśpiewać Bogu*, składają dobre uczynki *Bożemu Dzieciątciu*, które przyszło na świat, lub ofiarują pomoc *Małemu Jezusowi, małemu Bogu*. Innym razem zaś dzieci życzą, by *Bóg wcielony* pomógł zebrać wszędzie wielkie plony.

²³ Por. L. Zgrychowa, M. Bukowski, *Chore dziecko chce się bawić*, Warszawa 1982, s. 64. Rymowane zagadki dotyczą m.in. zwyczajów wigilijnych. Por. A. Tulej, A. Podgórska, *Bóg jest blisko. Podręcznik metodyczny do klasy „0”*, Warszawa 2004, s. 59.

²⁴ Por. M. Dmochowska, M. Dunin-Wąsowicz, *Wychowanie w rodzinie i przedszkolu*, Warszawa 1978, s. 36.

kie dzieci, to jednak budzi wątpliwości wykorzystanie tego typu tekstów w odniesieniu do najmłodszych. „Dzieci mają duże wyczucie tajemnicy i o tajemnicach wiary można im mówić bardzo wcześnie”²⁵. Ponadto, wykorzystanie apokryfów przeczy zasadzie, zgodnie z którą nie należy przekazywać dziecku informacji, które później będzie trzeba odwołać²⁶. Wreszcie – nawet, jeśli w katechezie o Bożym Narodzeniu udało się „dzieci zafascynować tym faktem, że Bóg zamieszkał wśród nas”²⁷, lekcje o życiu ukrytym Zbawiciela mogą zniweczyć tamte wysiłki. Dostrzeżenie Bóstwa kilkuletniego chłopca, wypełniającego domowe obowiązki, przerasta możliwości małego dziecka, które oczekuje Boga Wszemmocnego.

Wiersze w katechezie przedszkolnej czasem nadmiernie ubarwiają życie rodzinne Jezusa, dając upust wyobraźni autorów co do zakresu obowiązków Syna Bożego w Nazarecie:

„Mama Jezusa ma wielkie pranie,
A święty Józef swe heblowanie,
Pracują cicho i bardzo święcie,
Bo przy nich Jezus ma swe zajęcie.
Pomaga Mamie wieszać ubranka,
Myje, pucuje, gdzie brudna szklanka,
I święty Józef ma w Nim pociechę,
Bo warsztat cały wysprzątał w dechę (...)”²⁸.

Tego typu utwory stwarzają ryzyko rozproszenia uwagi katechizowanych i skupieniu jej na sprawach nieistotnych, przy jednoczesnym zagubieniu podstawowych treści.

Po przybliżeniu dzieciom tajemnicy Wcielenia, katecheza przedszkolna, sięgając po utwory poetyckie pomaga, w przeżywaniu Wielkiego Postu, męki, śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego. Wiersze pobudzają wyobraźnię, uczucia i motywację²⁹, czym pomagają wpływać na postępowanie dzieci i sprzyjają postawie pokuty i nawrócenia na poziomie małego dziecka. Najczęściej proponuje się w tym celu refren piosenki T. Rucińskiego:

„Na drodze Cię Jezu spotykam
i krzyża ciężkiego dotykam.
Więc pójdę za Tobą cichutko,

²⁵ M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Olsztyn 1987, s. 99.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ *Pozwólcie dzieciom przyjść do Mnie, cz.1: Pogadanki religijne dla dzieci w 3 i 4 roku życia*, red. P. Bednarczyk, Tarnów 1977, s. 4.

²⁸ T. Śmiech, *W świecie mojego Boga. Przewodnik metodyczny klasa 0*, Kielce 2004, s. 94-95.

²⁹ Por. A. Błaszczuk, L. Gawrecki, *Katecheza w przedszkolu. Podręcznik metodyczny*, Kraków 1996, s. 43.

by ulżyć choć trochę Twym smutkom”³⁰.

Utwór, jeśli towarzyszy oglądowi ilustracji Jezusa niosącego krzyż, wzbudza w dziecku empatię i staje się wyrazem gotowości do pójścia za Zbawicielem, by pomóc cierpiącemu. Niemal równie często autorzy podręczników wykorzystują piosenkę W. Hoffsummera, chcąc podkreślić zbawczy wymiar męki i śmierci Chrystusa i wzbudzić w dzieciach wdzięczność za dzieło Odkupienia³¹. Oprócz utworów, których tematem jest droga krzyżowa Jezusa, w okresie Wielkiego Postu katecheza przedszkolna zawiera teksty wzywające dzieci do przepraszania za wyrządzone zło, do miłości i zgody, których to postaw oczekuje od nich Jezus.

W odniesieniu do Triduum Paschalnego, katecheza przedszkolna winna przekazywać dziecku wiedzę o tym, iż Jezus pozostał z nami w Eucharystii, swą śmiercią na krzyżu dał wyraz wielkiej miłości do ludzi, dlatego odwiedzamy Jego grób, oczekując Zmartwychwstania³². W przyswojeniu tej wielkiej tajemnicy wiary mają pomóc krótkie wiersze, które – przeznaczone do wyuczenia na pamięć – nie tylko będą podsumowaniem treści, ale także pobudzą wyobraźnię dziecka. Teksty zawarte w podręcznikach, nawiązując do Ewangelii, opisują wydarzenia³³, ukazują konsekwencje zbawczej ofiary Jezusa³⁴, bądź sięgają do liturgii Wielkiego Tygodnia³⁵.

W odniesieniu do Zmartwychwstania Pańskiego, wiersze stosunkowo częściej zapoznają ze zwyczajami, niż są wyrazem radości wielkanocnego poranka. Należy jednak podkreślić, iż tam, gdzie utwór ma dotknąć istoty uroczystości, doskonale wywiązuje się z realizacji tego zadania:

„Trzeciego dnia wstał Jezus z grobu żywy,

³⁰ Por. *Z Jezusem*, dz. cyt., s. 104; *Z Jezusem do Boga Ojca. Poradnik metodyczny do nauczania religii dla pięcioletków*, dz. cyt., s. 105; *Z Jezusem do Boga Ojca. Podręcznik do religii dla pięcioletków*, red. S. Łabendowicz, Radom 2005, s. 87; M. Piątek, *W świecie mojego Boga. Zeszyt ćwiczeń dla klasy „0”*, Kielce 2005, s. 68; *Pan Jezus mnie kocha, Podręcznik do religii dla klasy „0”*, red. R. Czekański, A. Krasieński, E. Zielińska, Płock 2003, s. 75; S. Kociniewska, L. Markiewicz, M. Stachowicz, *W drodze do Ojca. Ćwiczenia do nauki religii dla klas „0”*, Gniezno 2004, s. 36.

³¹ „(...) Za ten krzyż i Twoje łzy/ za serdeczne krople krwi/ Jezu, dziękuję Ci./ Za otwarte nieba drzwi/ dróżkę, którą szedłeś Ty/ Jezu, dziękuję Ci”. M. Stachowicz, E. Wojtynek, dz. cyt., s. 93; *Z Jezusem do Boga Ojca. Poradnik metodyczny do nauczania religii dla pięcioletków*, dz. cyt. s. 105; T. Śmiech, dz. cyt., s. 127.

³² Por. *Bóg jest blisko*, dz. cyt., s. 89-96.

³³ „W Wieczerniku Pan Jezus/ zanim poszedł na mękę/ wlał wina do kielicha/ i chleb biały wziął w rękę”. S. Kociniewska, L. Markiewicz, M. Stachowicz, dz. cyt., s. 38.

³⁴ Niektóre utwory, próbując przybliżyć dzieciom prawdę o obecności Jezusa w Eucharystii, wyrażają ją w sposób dostosowany do wieku: „Na ołtarzu domek mały/ w nim Pan Jezus żywy, cały/ kocha dzieci, na nie czeka/ przyjdź do Niego i nie zwlekaj”. *Z Jezusem*, dz. cyt., s. 115. Inne jednak nie czynią tego adekwatnie do wieku (por. tamże; T. Śmiech, dz. cyt., s. 154).

³⁵ Oprócz wspomnianych już piosenek T. Rucińskiego lub W. Hoffsummera, należą do nich krótkie wiersze (por. *Pan Jezus mnie kocha*, dz. cyt., s. 153-154; *Bóg jest blisko*, dz. cyt., s. 95).

Jasny jak słońce i pełen mocy.
 Zwyciężył wszystko, wolny, szczęśliwy,
 I my cieszymy się z Wielkanocy”³⁶.

Katecheza przedszkolna, opisując wielkanocne tradycje posługuje się zróżnicowanymi tekstami. Tutaj znów pojawiają się formy znane z jednostek o Narodzeniu Pańskim, mianowicie zagadki, po rozwiązaniu których dziecko przypomni sobie, co należy włożyć do koszyczka³⁷.

Większość proponowanych tekstów wyraża wielką radość ze Zmartwychwstania i chęć dzielenia się nią z innymi przy świątecznym stole³⁸, lecz obok nich można spotkać utwory pozbawione elementów „małego świątka dziecięcego”:

„Niesiemy do Twego kościoła
 wszystko, co mamy od Ciebie:
 chleb, sól, białego baranka –
 co chorągiewkę kolebie (...)
 Jutro Wielkanoc już święta,
 Jutro siądziemy do stołu.
 I Ty, Jezuniu, siądz z nami
 I ucztuj z nami pospołu (...)
 Chodziłeś niegdyś po ziemi
 Między maluczkich tak w gości.
 Przyjdź i na nasze święcone,
 Bo my też mali i prości!”³⁹.

W przekazie katechetycznym prawda o Zmartwychwstaniu Pańskim staje się punktem wyjścia dla lekcji o świętowaniu niedzieli. Niezależnie od miejsca tej jednostki w układzie spotkań, jej stałym elementem jest wiersz zachęcający do udziału w niedzielnej Mszy świętej. Utwory wspomagające katechezę o uczestnictwie w Eucharystii często przypominają dziecięce zabawy wykorzystujące dźwiękonaśladownictwo. O przyjsciu do kościoła zwykle przypominają bijące dzwony, których dźwięk bywa wpleciony w tekst wiersza:

„Słonko wstało, już jest dzień
 biją dzwony dzień dzień dzień!
 Dzwonek z wieży woła chodźcie do kościoła
 dziś niedziela święta każdy to pamięta
 bim bam dzień dzień dzień
 bim bam dzień dzień dzień
 każdy to pamięta”⁴⁰.

³⁶ S. Kocinińska, L. Markiewicz, M. Stachowicz, dz. cyt., s. 39.

³⁷ Por. M. Stachowicz, E. Wojtynek, dz. cyt., s. 101-102.

³⁸ Por. tamże, s. 139; *Pan Jezus mnie kocha*, dz. cyt., s. 76.

³⁹ Por. D. Jackowiak, J. Szpet (red.), dz. cyt., s. 138.

⁴⁰ *Bóg jest blisko*, dz. cyt., s. 48; Podobne teksty występują w innych podręcznikach, por. D. Jackowiak, J. Szpet (red.), dz. cyt., s. 111.

Inne teksty poetyckie ukazują Mszę świętą jako spotkanie z Jezusem czekającym w kościele lub wręcz wołającym dzieci z ołtarza⁴¹.

Niezależnie od omawianej uroczystości czy okresu liturgicznego, wiersze w katechezie przedszkolnej poszerzają zasób wiadomości, lecz na tym nie poprzestają. Każdy wiersz bowiem zawiera przesłanie, przez co jest wypowiedzią artystyczną „wpływającą na transformację osobowości odbiorców”⁴², mającą więc swój udział także w wychowaniu moralnym.

3. UTWORY POETYCKIE JAKO ŹRÓDŁO WZORCÓW POSTAW MORALNYCH

Mając budować system wartości opierający się na wierze, katecheza pomaga kształtować właściwe relacje do Boga. Najczęściej wykorzystywane są w tym celu wiersze pouczające, jak zaczyna się dzień dziecka Bożego⁴³. Inne wiersze wspomagające budowanie więzi z Bogiem rozwodzą się nad urokiem dziecięcej modlitwy:

„Jak to ładnie, jak to pięknie
kiedy dziecko małe klęknie
kiedy ładnie ręce złoży
by Cię chwalić, dobry Boże”⁴⁴.

Pozostałe teksty ukazują modlitwę w kategoriach rozmowy z ukochaną Osobą bądź wiążą miłość do Boga z dobrocią względem innych, wzajemnie warunkując te postawy⁴⁵.

Oprócz nauczania modlitwy, dziecko wychowywane jest również do uczestnictwa we Mszy świętej⁴⁶ i szacunku dla Pisma Świętego jako słowa Bożego. Biblia z jednej strony ukazywana jest jako księga, dla słuchania której właściwą postawą jest postawa stojąca⁴⁷. Innym aspektem tego zagadnienia jest pouczenie o tym, iż poznawanie Biblii pomaga wzrastać dzieciom:

„Czytaj Biblię módl się co dzień,
módl się co dzień, módl się co dzień.

⁴¹ Por. tamże, s. 117; M. Stachowicz, E. Wojtynek, dz. cyt., s. 88.

⁴² M. Gancarczyk, *Wprowadzenie: Dziecięcy odbiór wierszy*, w: *Z poezją dziecięcą na „Ty”*, red. E. Demczuk, D. Źwirowska, Bielsko-Biała 2001, s. 4.

⁴³ M. Piątek, dz. cyt., s. 23; M. Stachowicz, E. Wojtynek, dz. cyt., s. 14-15.

⁴⁴ *Z Jezusem do Boga Ojca. Poradnik metodyczny do nauczania religii dla pięcioletków*, dz. cyt., s. 29. Utwór ten – podobnie, jak wiele innych – służy katechezie co najmniej 30 lat. Por. P. Bednarczyk, dz. cyt., s. 29.

⁴⁵ Por. M. Stachowicz, E. Wojtynek, dz. cyt., s. 12 i 91.

⁴⁶ „Niech każde dziecko/ zawsze pamięta/ być na Mszy świętej/w niedzielę i święto”. *Z Jezusem*, dz. cyt., s. 101.

⁴⁷ „Pismo Święte, księga święta/ każde dziecko to pamięta/ Słowo Boże tam spisane/ kto go słucha, niechaj wstanie”. Tamże, s. 44.

Czytaj Biblię módl się co dzień,
jeśli wzrastać chcesz⁴⁸.

W katechezie przedszkolnej dziecko zapoznaje się z hierarchią wartości, w której jego dobro własne wcale nie jest na pierwszym miejscu. Zaczyna przekraczać swój egoizm, nie tylko w odniesieniu do najbliższych z rodziny, ale i np. innych dzieci z przedszkola. Szczególnie, iż wiersze niekiedy stawiają za wzór Jezusa:

„Serce pełne dobra miej
I tym dobrem innych dziel,
Bo kiedy Chrystus dawał,
Mówił nam: Darmo żeś dostał, darmo daj...”⁴⁹

Choć większość wierszy wykorzystywanych w katechezie przedszkolnej stanowi pomoc w przekraczaniu dziecięcego egocentryzmu, to jeden z popularnych utworów pielęgnuje tę dziecięcą cechę. To piosenka, w której dzieci postanawiają „zabrać do domu” i „nie oddawać nikomu” samego Pana Jezusa, motywując tę postawę gorącą miłością do Syna Bożego. Ponadto tekst sugeruje, iż dopiero owo zabranie Chrystusa sprawi, iż „dniami i nocą” będzie On obecny wśród dzieci, które tego dokonały⁵⁰. W podręcznikach występują jeszcze inny utwór, którego nie należy bezkrytycznie wykorzystywać:

„Bóg kocha mnie
takiego jakim jestem,
I cieszy się
Każdym moim gestem.
Alleluja! Boża radość mnie rozpiera!”⁵¹

Wystarczy jednak przeprowadzenie niewielkiej zmiany w tekście, by móc podawać dzieciom tę piosenkę, rezygnując z nieprawdziwego stwierdzenia, iż „każdy” gest dziecka cieszy Boga⁵².

Wychowawcze zadania katechezy realizowane przy pomocy wierszy posługują się zwykle narratorem dziecięcym. Choć bowiem dla małych dzieci normą postępowania są dorośli, to jednak w literaturze dziecięcej „autorytatywny ton brzmi fałszywie”⁵³. Czasem podmiotem wiersza jest cała grupa dzieci, które dają wyraz temu, jak potrzebują siebie nawzajem lub obiecują Bogu naprawić to, co

⁴⁸ *Bóg jest blisko*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁹ S. Kociniewska, L. Markiewicz, M. Stachowicz, dz. cyt., s. 20.

⁵⁰ „Panie Jezu, zabierzemy Cię do domu/ Panie Jezu, nie oddamy Cię nikomu/ Dniem i nocą, Panie Jezu, będziesz z nami/ bo gorąco Panie Jezu, Cię kochamy”. D. Jackowiak, J. Szpet (red.), dz. cyt., s. 54; *Pan Jezus mnie kocha*, dz. cyt., s. 51; M. Stachowicz, E. Wojtynek, dz. cyt., s. 131.

⁵¹ D. Jackowiak, J. Szpet (red.), dz. cyt., s. 26; D. Kurpiński, J. Snopek, *Jestem dzieckiem Bożym. Podręcznik do nauki religii dla dzieci pięcioletnich*, Kielce 2005, s. 8.

⁵² Autorzy podają prawdę, iż Bóg cieszy się każdym dobrym gestem. Por. *Pan Jezus mnie kocha*, dz. cyt., s. 136.

⁵³ R. Waksmund, dz. cyt., s. 149.

ludzie popsuli na świecie. Dorosły jedynie bywa wykorzystywany przez narratora dziecięcego dla poparcia tez czy potwierdzenia ich słuszności. W niektórych wierszach w katechezie przedszkolnej dla tych celów przywoływany jest autorytet Jezusa. Dzieci zachęcane są do naśladowania pewnych postaw, a przybierając je, czynią to, „co Pan Jezus uczył”.

Mając do czynienia z dziecięcym narratorem, słuchacz może identyfikować się z nim przez projekcję własnych przeżyć⁵⁴. Nie ze wszystkimi uczuciami dziecko miało okazję spotkać się w rzeczywistości, a ekspresyjność wiersza pozwala mu poznać te nieznanne wrażenia, komunikowane przez autora – jego rówieśnika. Być może z tego też powodu w znacznej mierze wiersze w katechezie przedszkolnej prezentują pozytywne wzorce postępowania. Do wyjątków należą teksty opisujące niewłaściwe zachowania, a postawy są w nich jednoznacznie sklasyfikowane, jak np. kłamstwo, które nazwane jest złem⁵⁵. Zdecydowanie piętnowana jest też nieumiejętność czy niechęć dzielenia się przez dziecko tym, co posiada⁵⁶.

Katecheza przedszkolna winna wprowadzać dziecko w pierwsze kontakty z innymi, a co się z tym wiąże – ma uczyć prosić, dziękować i przepraszać. Jednocześnie wychowanie moralne realizowane w ramach katechezy nie wyczerpuje się w nauczaniu dziecka rozróżniania dobra od zła, lecz jest ukazaniem wszelkich relacji w świetle miłości Boga. Dlatego też np. oprócz wierszy wyrażających żal za zło popełnione względem Boga i człowieka⁵⁷, można znaleźć utwory, w których dziecko przeprosza Ojca za swych rówieśników lub wyprasza potrzebne im łaski⁵⁸. Aby pomóc w tym dziecku, wspierając zwracanie się do Boga własnymi słowami, jednocześnie należy uczyć go modlitw pamięciowych, bowiem i one „dają początek dialogowi pełnemu miłości”⁵⁹. Doniosłą rolę odgrywają w tym wiersze, niejako godząc język dziecka z modlitewnymi formułami.

4. RÓŻNORODNE FORMY POETYCKIE JAKO RODZAJ MODLITWY

Modlitwa w katechezie przedszkolnej winna sięgać po właściwie dobre wiersze, łączone też z zabawami ruchowymi. Zabawy wyrabiają w dzieciach „umiejętność dobrowolnego podporządkowywania się określonym wymaganiom”⁶⁰, co okazuje się przydatne przy nauczaniu modlitwy. Między 3 a 6 rokiem życia dzieci nie tylko są wrażliwe na rytm i chętnie wykonują taneczne ruchy

⁵⁴ Por. Z. Marek, *Bóg w przedszkolu i szkole*, Kraków 2000, s. 183.

⁵⁵ Por. S. Kocinińska, L. Markiewicz, M. Stachowicz, dz. cyt., s. 54.

⁵⁶ Por. tamże, s. 50.

⁵⁷ Por. *Bóg jest blisko*, dz. cyt., s. 82; M. Piątek, dz. cyt., s. 63.

⁵⁸ Por. M. Stachowicz, E. Wojtynek, dz. cyt., s. 130 i 133.

⁵⁹ CT 36.

⁶⁰ T. Nowogrodzki, *Psychologia rozwojowa*, Warszawa 1962, s. 82-83.

w takt muzyki, ale także lubią to robić, by przypodobać się obserwowującym je bliskim⁶¹. Równie chętnie, jak dla rodziców, dziecko będzie śpiewać i tańczyć dla Boga.

Katecheza dzieci w wieku przedszkolnym, chcąc dać początek „dialogowi z Bogiem ukrytym”⁶², najczęściej sięga po krótkie rymowane utwory. Są wśród nich zarówno wybrane zwrotki czy refreny pieśni tradycyjnych, jak i dziecięce piosenki religijne. Już nauka znaku krzyża, który – szczególnie w młodszych grupach – czasem stanowi modlitwę sam w sobie, wspierana jest przy pomocy refrenu:

„W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego,
Tak można najprościej modlić się do Niego.
Do Boga, co właśnie uśmiecha do nas się
I niebo przybliżyć swoim dzieciom chce”⁶³.

Piosenka i pieśń pomagają najmocniej utrwalić przekazywane treści w świadomości dziecka⁶⁴, przede wszystkim w połączeniu z wykonywanymi gestami. Oprócz pieśni i piosenek, często rolę modlitwy w katechezie przedszkolnej pełnią także wiersze, niekiedy przeznaczone do wyuczenia na pamięć. Są wśród nich teksty różnego rodzaju – od najprostszych wierszy⁶⁵ po wyrafinowane zabawy poetyckie. W przypadku zabaw poetyckich, ponieważ posiadają one dłuższy tekst, zwykle jest on odczytywany przez dorosłego, a dzieci reagują na treść wyuczonymi wcześniej gestami⁶⁶. Czasem też w funkcji modlitwy występują wiersze szczególnie bliskie dzieciom – dotyczące spraw typowo dziecięcych, jak odnalezienie mamy w zaludnionym sklepie, strzelenie bramki na boisku czy ochrona zwierząt przed myśliwym⁶⁷. Pomagają one wzbudzić w dziecku zaufanie do Boga, który jako najlepszy Ojciec chętnie wysłucha nawet tych na pozór błahych zwierzeń.

Pomimo tego, że jeszcze dziś jako propozycję do katechezy przedszkolnej przedstawia się teksty przypominające wiersze z XIX wieku, które – choć pisane

⁶¹ Por. M. Przetacznikowa, G. Makiello-Jarża, *Psychologia rozwojowa*, Warszawa 1977, s. 204-205.

⁶² CT 36.

⁶³ D. Jackowiak, J. Szpet (red.), dz. cyt., s. 93; *Bóg jest blisko*, dz. cyt., s. 13. Według pozostałych podręczników Pan Bóg chce przybliżyć niebo nie: „swoim dzieciom”, ale: „swym dziećmi”.

⁶⁴ B. Żurkowski, *Literatura, wartość, dziecko*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁵ Ową najprostszą formą są dwuwiersze pełniące jednocześnie w podręczniku funkcję tematu jednostki. Por. D. Kurpiński, J. Snopek, dz. cyt. Wprawdzie nie wszystkie rymowanki mają charakter modlitwy, bo i nie to jest ich głównym celem. Jednakże niektóre z nich można wykorzystać jako dziecięce wezwania, np. „Dobry Boże, proszę Ciebie - wszystkich zmarłych weź do siebie”. Tamże, s. 42; „Za jedzenie dziękujemy, z Tobą, Boże, rosnać chcemy. Tamże, s. 66; „Tobie Jezu dziękujemy i dla Ciebie żyć pragniemy”. Tamże, s. 82.

⁶⁶ *Bóg jest blisko*, dz. cyt., s. 56.

⁶⁷ Por. D. Jackowiak, J. Szpet (red.), dz. cyt., s. 92.

z myślą o dzieciach – nie potrafią ukryć dorosłego autora z jego górnolotnym tonem⁶⁸, to znacznie częściej wypierają je typowo dziecięce formy poetyckie, jak choćby wyliczanki, które w katechezie przedszkolnej mogą pełnić rolę modlitwy:

„Mogę klęczeć, mogę stać,
Mogę być wysoki tak.
Mogę różnie modlić się,
Pan Bóg zawsze słyszy mnie.
Mogę złożyć ręce dwie,
Mogę je rozłożyć.
Mogę różnie modlić się,
Pan Bóg zawsze ze mną jest.
Mogę tańczyć, mogę śpiewać,
Mogę różnie modlić się,
Bóg mnie słyszy, ja to wiem!”⁶⁹

Tego typu utwory, zbliżone do dziecięcego folkloru, są szczególnie bliskie małym odbiorcom. Zabawy językiem, powtórzenia i nieco magiczne wezwania odpowiadają dziecku, którego słownictwo wciąż jest na etapie rozwoju. Jednocześnie, będąc tak silnie zakorzenionymi w psychice wychowanka, również i modlitwę uczynią mu bliską i przyjemną. Zwracanie się do Boga nie będzie czymś narzuconym z zewnątrz, ale wyrazem aktualnych dziecięcych przeżyć.

Utwory poetyckie doskonale sprawdzają się w roli rozmowy dziecka z Bogiem. Właściwie dobrane, pomagają najmłodszym zwracać się z ich sprawami do Ojca, który jest w niebie. Wykorzystując środki artystycznego wyrazu, opisują rzeczywistość z perspektywy dziecięcej, jednocześnie poza nią wykraczając. Poezja wychodzi od „odbiorcy dobrze zadomowionego w świecie zabawy (...), ale nad znajomym dziecku światem rysuje delikatnie i subtelnie nową duchową perspektywę: wznosi ku górze, pogłębia życie duchowe i religijne”⁷⁰. Dzięki temu pomaga w nawiązaniu bliskiego, serdecznego kontaktu z Bogiem, wspierając realizację tego zadania stawianego katechezie.

PODSUMOWANIE

Poezja w katechezie przedszkolnej, przemawiając do dziecka bliskim mu językiem, może odegrać istotną rolę w przekazie orędzia chrześcijańskiego. Poezja, ze swym bogactwem treściowym i realizowanymi przez siebie funkcjami, pełni wspomagającą rolę w katechizacji. Jako sposób wzbogacania wiedzy, rozszerza-

⁶⁸ „Chroń mię, dobry Boże,/gdy się spać położę./Niech twoi anieli/ staną u pościeli./Dałeś mi dzień cały/ żyć dla Twojej chwały./ daj, bym powstał zdrowo/ chwalić Cię na nowo”. Tamże, s. 98.

⁶⁹ D. Jackowiak, J. Szpet (red.), dz. cyt., s. 82-83.

⁷⁰ B. Chrzastowska, *Poezja pomaga*, „Katecheta” 1990, nr 3, s. 142.

nia i intensyfikacji przeżyć oraz doświadczeń, pomaga osiągać główne cele katechezy, jakimi są: nauczanie, wychowanie i wtajemniczenie. Dokonuje tego poprzez realizację poszczególnych zadań stawianych katechezie⁷¹. Jednocześnie zawiera podstawowe elementy katechezy – element biblijny, teologiczny i egzystencjalny, tym samym stając się pogłębionym przekazem orędzia zbawienia, uwzględniającym sytuację odbiorców.

POETRY IN THE PRE-SCHOOL CATECHESIS

Summary

The paper shows the issue of poetry as the important supporting remedy in faith education of children in age of 3 to 6. Poetical works being full of various artistic expressions correlate with briskly developing language of small children. Simultaneously assuming the form of rhymes, songs and other forms in an accessible way they present the truths of the faith and help adopt them.

Apart from understandable and simple to master the plot, the poetry carries the moral message realizing the educative function in the process. Finally by being approaching or straight out imitating the baby talk, poetry gives ready forms to teacher, with the help of which child can turn to God. The poetry at the nursery school can enrich religious education with its essential elements – biblical, theological and existential. It is also an excellent remedy supporting the accomplishment of tasks of the catechesis: education, upbringing and acquainting, and with them to achieve its main purpose – the communion with Jesus.

Nota o Autorze: MGR ANETA RAYZACHER-MAJEWSKA – doktorantka na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, laureatka Nagrody im. Ks. prof. A. Duraka, SDB. Zainteresowania naukowe – katecheza, nauczanie religii, literatura.

Słowa kluczowe: katecheza, przedszkole, wychowanie religijne, poezja

⁷¹ Por. DOK 85-86; Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 23-29.

O. TOMASZ GAŁKOWSKI CP

Wydział Prawa Kanonicznego UKSW, Warszawa

O BOWIĄZKI CZŁOWIEKA
W «POWSZECHNEJ DEKLARACJI PRAW CZŁOWIEKA»
ORAZ W SPOŁECZNYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA

W 1974 roku Papieska Rada *Iustitia et Pax* opublikowała dokument pt. «Kościół i prawa człowieka». ¹ Zawarta jest w nim synteza dotychczasowego nauczania Kościoła w dziedzinie praw człowieka. W «Słowie wprowadzającym» kard. M. Roy wyjaśnia motyw powstania dokumentu, którym była 25 rocznica uchwalenia «Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka». W roku 2008 mija kolejna, okrągła rocznica tego faktu, która stworzy okazję do kolejnych refleksji na temat współczesnej problematyki praw człowieka i ich ochrony. Oryginalność watykańskiego dokumentu, w stosunku do już istniejących świeckich katalogów praw człowieka i obywatela, przejawia się w tym, co zostało sformułowane na samym początku, a mianowicie, że „dokument pragnie podkreślić podstawową wagę nierozzerwalnej i niezbędnej więzi zachodzącej między prawami i obowiązkami człowieka” ² (podkr. T.G.). Scharakteryzowanie istniejącej więzi przez sformułowania «nierozzerwalna» i «niezbędna» wskazuje, że dwa elementy stanowią o jednej rzeczywistości, jeden istnieje dla drugiego i żaden nie może istnieć bez innego. Oddzielenie tych elementów od siebie prowadzi do sytuacji, w której może nastąpić przewaga jednego elementu nad drugim, a w konsekwencji możliwa jest dominacja i ich wzajemne podporządkowanie. Stwierdzenie dokumentu, dotyczące nierozzerwalnej i niezbędnej więzi zachodzącej między prawami i obowiązkami człowieka, jest nader istotne w kontekście podejścia do problematyki praw człowieka, zawierającego elementy zachodnich tradycji humanistycznych, w którym więź pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka nie była wyraźnie obecna. W okresie bezpośrednio poprzedzającym powstanie do-

¹ Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *La Chiesa e i diritti dell'uomo* (10.12.1974), w: *Enchiridion Vaticanum* 5, n. 849-1008; tł. pol. *Kościół i prawa człowieka*, w: „Chrześcijanin w świecie” 50 (1977), s. 5-55. Dokument ten dalej cytuję: *Kościół i prawa człowieka*.

² Tamże, n. 3.

kumentu D. Colard pisał, że współczesne definicje praw człowieka nie zawierają pojęcia obowiązków.³

OBOWIĄZKI CZŁOWIEKA W POWSZECHNEJ DEKLARACJI PRAW CZŁOWIEKA

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku w artykule 29,1 stwierdza: „Każdy człowiek ma obowiązki wobec społeczności, w której to jedynie jest możliwy swobodny i pełny rozwój jego osobowości”.⁴ Wyraźna wzmianka o obowiązkach człowieka znajduje się dopiero w przedostatnim numerze Deklaracji. Dokument w tym miejscu wspomina o obowiązkach człowieka, ale nie czyni tego w kontekście skorelowanych z nimi praw. Ponadto nie wymienia poszczególnych obowiązków, jakie człowiek posiada, analogicznie do praw, które są wymienione w poszczególnych artykułach Deklaracji. Chociaż obecnie podnosi się wagę tego sformułowania, podkreślając, że deklaracja na równi z prawami mówi o obowiązkach, to jednak sam fakt rozłożenia akcentów i obszerności materiału dotyczącego obowiązków raczej nie uprawnia do takiego stwierdzenia. Sam tytuł Deklaracji mówi, że będzie ona poświęcona prawom człowieka. Nie należałoby w takim razie poszukiwać w niej tematyki dotyczącej obowiązków i rościć pretensje, że poświęcono im zaledwie fragment jednego artykułu, sformułowany zresztą bardzo ogólnie.

Z pewnością za układem treści i wyraźnym wyartykułowaniem praw człowieka w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, wobec niewyraźnego istnienia w niej równocześnie obowiązków, przemawia sytuacja historyczna, w której Deklaracja powstała jako silna reakcja na wydarzenia i tragizm II wojny światowej, spowodowany systemami totalitarnymi bazującymi na ślepych posłuszeństwie. Demokratyczne systemy państwowe posłużyły do przejęcia władzy przez reżimy skrajnie antydemokratyczne, oparte na ideologii nazizmu i faszyzmu. Sytuacja ta pokazała, że społeczeństwa żyjące zgodnie z prawem mogą pozbawić się całkowicie swoich uprawnień i oddać władzę w ręce jednego człowieka. Absolutyzowanie wartości siły i posłuszeństwa, obecne w państwach totalitarnych, pozbawiło obywateli wartości wolnościowych i demokratycznych, praw i wolności. Reakcja społeczności międzynarodowej w postaci Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka nastąpiła w celu przywrócenia utraconych wartości i zapobieżenia na przyszłość powstawaniu totalitarnych systemów.

W kontekście sytuacji, w której Deklaracja powstała oraz w kontekście całej jej treści, jednozdaniowe stwierdzenie o obowiązkach człowieka nie wydaje się być czymś znaczącym na tyle, by z tego sformułowania można wyciągnąć wnio-

³ Por. D. Colard, *Essai sur la problématique des devoirs de l'homme*, „Revue des droits de l'homme” 5 (1972), s. 335.

⁴ Tekst Deklaracji cytuję za K. Motyka (opr.), *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, Lublin 1999, s. 73-78.

sek, że Deklaracja Praw Człowieka nie zapomina o jego obowiązkach i dlatego przedstawia je w samodzielnym artykule. Punkt pierwszy art. 29 dotyczący obowiązków należy odczytywać w szerszym kontekście całego sformułowania artykułu. Ponadto sformułowanie wcześniejszego art. 28 naprowadza na taką drogę interpretacji. Art. 28 brzmi następująco: „Każdy człowiek jest uprawniony do takiego porządku społecznego i międzynarodowego, w którym prawa i wolności wyłożone w niniejszej Deklaracji mogą być w pełni realizowane”. Po przedstawieniu poszczególnych praw człowieka w całej Deklaracji, co artykuł wyraźnie podkreśla, jest w nim następnie mowa o należytych porządku społecznym i międzynarodowym, w którym prawa i wolności mogą być w pełni realizowane. Człowiek ma prawo do takiego porządku współżycia społecznego, który będzie gwarantował korzystanie z praw i wolności jemu przysługujących. Porządek współżycia oparty jest na wzajemnym uznaniu i akceptacji posiadanych przez wszystkich praw, zarówno ze strony wspólnoty, jak i poszczególnych jej członków. Ten porządek wprowadza koniecznościowo obowiązek uznania, poszanowania i akceptacji praw wszystkich i poszczególnych osób. Problematyka porządku współżycia społecznego opartego na obowiązku uszanowania praw człowieka, wprowadzona przez art. 28, podejmowana jest w kolejnym artykule. Dlatego też punkt pierwszy artykułu 29 stanowi pozytywne sformułowanie, dotyczące obowiązków spoczywających na człowieku wobec społeczności. Sformułowanie tego artykułu stanowi przejście od art. 28 do kolejnych punktów art. 29.

W tym kontekście sformułowanie pierwszego punktu omawianego artykułu, wydaje się nie mieć na celu promocji obowiązków człowieka, lecz stanowi formę ograniczenia dla ewentualnych możliwości wynikających z nadużycia praw, o czym wspominają dwa kolejne numery (2, 3) artykułu 29.⁵ Punkty te wyraźnie formułują zasady, na których należy się opierać w przypadku ewentualnej konieczności ograniczenia praw i wolności. Należą do nich: zapewnienie odpowiedniego uznania i poszanowania praw i wolności innych, uczynienie zadość słusznym wymogom moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu w demokratycznym państwie (punkt 2) oraz cele i zasady Organizacji Narodów Zjednoczonych (punkt 3). Sformułowanie dotyczące obowiązków człowieka zostało włączone do tekstu artykułu, który mówi o możliwościach ograniczenia korzystania z praw, w celu ukazania związku pomiędzy prawami i wolnościami, które człowiek posiada, i wymogami porządku społecznego. Artykuł 29,1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka należy odczytywać kontekstowo oraz nie należy czynić z niego rzeczywistości samej w sobie, wyrwanej z szerszego kon-

⁵ Art. 29,1: „W korzystaniu ze swoich praw i wolności każdy człowiek podlega jedynie takim ograniczeniom, które są ustalone przez prawo wyłącznie w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i poszanowania praw i wolności innych oraz w celu uczynienia zadość słusznym wymogom moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu w demokratycznym społeczeństwie”.

Art. 29,2: „Niniejsze prawa i wolności nie mogą w żadnym wypadku być wykorzystane w sposób sprzeczny z celami i zasadami Organizacji Narodów Zjednoczonych”.

tekstu i od niego niezależnej.⁶ Gdyby autorzy Deklaracji chcieli podkreślić wagę obowiązków człowieka w taki sposób, jak to uczynili z prawami, mogli byli uczynić to przynajmniej w osobnym artykule poświęconym obowiązkom człowieka, istniejącym na równi z jego prawami.

Główny redaktor Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka R. Cassin zwraca jednak uwagę, że obowiązki zawarte w Deklaracji należy odczytywać nie z art. 29, ale z art. 1: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. Punktem odniesienia dla obowiązków jest godność osoby ludzkiej i idea braterstwa. Duży wpływ na takie sformułowanie miały kontakty i silne związki głównego redaktora Deklaracji z ówczesnym nuncjuszem apostolskim we Francji G. Roncalli, późniejszym papieżem Janem XXIII, który, jak pisze Cassin, w dużym stopniu inspirował treść Deklaracji. Szczególny wpływ na powstanie Deklaracji miał także J. Maritain. Chrześcijańskie inspiracje Deklaracji były wyraźnie podkreślane przez jej głównego redaktora, o którym mówiono, że chociaż pozostał wierny tradycji żydowskiej, to w duszy i sercu był, w etymologicznym tego słowa znaczeniu, katolikiem, człowiekiem uniwersalnym, dla którego historyczna rola i misja Kościoła nadawały uniwersalny wymiar nauczaniu proroków Izraela.⁷

R. Cassin zwraca uwagę, że pojęciu godności ludzkiej nadano w Deklaracji interpretację laicką, opartą na rozumie, wolnej woli i sumieniu. Nie można jednak traktować takiego ujęcia godności jako antyreligijnego. Motywem i celem takiego sformułowania była dostrzegalna możliwość zaakceptowania Deklaracji przez państwa o różnych tradycjach, religiach i ideologiach. Idea braterstwa wyrażona na początku Deklaracji, zdaniem R. Cassin'a, wyraża ewangeliczną zasadę miłości bliźniego oraz wskazania Dekalogu, które zostały ujęte w języku laickim. Te dwie rzeczywistości stanowią podstawę obowiązków człowieka istniejących w nim na równi z jego prawami. Powinność postępowania w duchu braterstwa wyraża obowiązek takiego postępowania, który spoczywa na wszystkich ludziach i odpowiada biblijnemu nakazowi miłości bliźniego jak siebie samego. Analogia pomiędzy biblijnymi sformułowaniami a tekstem Deklaracji nie budzi sprzeciwów, gdyż Dekalog przekazuje serię obowiązków spoczywających na człowieku, które znajdują swoją powszechną akceptację nie tyle jako wyraz związków człowieka z Bogiem, ale jako humanistyczna wartość, akceptowana przez wiele innych religii i porządków współżycia społecznego, na której one się opierają. Dekalog stanowi zbiór obowiązków do wypełnienia. Są to obowiązki, jakie spoczy-

⁶ Por. A. Verdoodt, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Louvaine 1964, s. 262-271.

⁷ Por. R. P. Riquet, *Les sources judéo-chrétiennes de la Déclaration des Droits de l'Homme*, w: *Actualité de la pensée de René Cassin. Actes du colloque international organisé par l'Association pour la fidélité à la pensée de René Cassin, Paris 14-15.11.1980*, Paris 1981, s. 66.

wają na człowieku względem Boga, względem rodziny oraz względem wszystkich innych ludzi.⁸ Sformułowanie obowiązków występujących w Dekalogu w formie negatywnej nie oznacza, że posiadają one charakter represyjny czy penalny. Stanowią one pewne warunki, które umożliwiają wzajemne współżycie oparte na braterstwie i zaufaniu. Obowiązki, wyrażone w formie zakazów, znajdują się w korelacji do przysługujących innym członkom wspólnoty praw, które, wyrażone w formie pozytywnej, wskazują na obowiązek istnienia i działania. Swoje analizy R. Cassin podsumowuje stwierdzeniem, że Deklaracja, bardziej niż wyraża w sposób wyczerpujący prawa i obowiązki człowieka, czyni syntezę praw człowieka i skorelowanych z nimi obowiązków.⁹

Na podobną zależność między sformułowaniami Biblii i Deklaracji zwraca uwagę J. Halperin i wskazuje jednocześnie na odniesienia istniejące pomiędzy obydwooma tekstami. Oto wybrane przykłady:¹⁰

1. „Jednakowoż będziecie sądzić i przybyszów, i tubylców, bo Ja jestem Pan, Bóg wasz” (Kpł 24, 22) oraz „Wszyscy ludzie rodzą się równi w swej godności i w swych prawach” (art.1). Obydwa teksty podkreślają równość praw wszystkich ludzi.

2. „Nie będziesz uciskał cudzoziemców, gdyż znacie życie cudzoziemców, bo sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej” (Wj 23, 9) oraz „Każdy człowiek jest uprawniony do korzystania z wszystkich praw i wolności proklamowanych w niniejszej Deklaracji, bez względu na różnice rasy, koloru skóry, płci, języka, religii, poglądów politycznych lub innych przekonań, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia lub jakiegokolwiek inne” (art. 2). Teksty podkreślają równość osób bez względu na różnice między nimi, warunki i okoliczności życia, w których się znajdują. Gwarantują wszystkim możliwość korzystania z przysługujących im praw z tego względu, że są ludźmi.

Idea braterstwa już wcześniej była zawarta we francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789. W art. 1. czytamy: „wszyscy ludzie [...] powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. Począwszy od tej uroczystej i dumnej deklaracji, historia dostarczyła wielu przykładów, gdzie hasła wolności, równości i braterstwa nie wytrzymały wobec próby czasu i międzyludzkich napięć. Czy zatem sama idea braterstwa jest wystarczającą racją, do której można się odwołać mówiąc o obowiązkach człowieka?

⁸ Por. R. Cassin, *Religions et droits de l'homme*, w: *Amicorum discipulorumque*, Paris 1972, t. 4, s. 98-99.

⁹ Por. tenże, *La tradition liberale occidentale des droits de l'homme*, „Enseignement des droits de l'homme” 4 (1985), UNESCO, s. 63.

¹⁰ Por. J. Halperin, *La Thora: une pédagogie de l'intelligence, de la liberté et de la responsabilité*, w: *Universalité des Droits de l'homme et diversité des cultures. Les Actes du 1^{er} Colloque Interuniversitaire*, Fribourg Suisse 1984, s. 82.

Niewystarczalność idei braterstwa została dostrzeżona przez Kościół, który patrzy na rzeczywistość ludzkich stosunków międzyosobowych inaczej i o wiele głębiej, co wynika z obrazu człowieka, którego broni i promuje. Idea braterstwa nie jest wystarczająca, by uświadomić sobie dogłębnie obowiązki spoczywające na człowieku względem innej osoby. Zwrócił na to uwagę Jan XXIII w encyklice «Pacem in terris». Podkreślił w tym kontekście potrzebę miłości, która sprawi, że potrzeby drugiego człowieka będą odczytywane jak potrzeby własne.¹¹ Fundamentem tej, właściwej dla chrześcijanina, postawy jest fakt, że każdy „człowiek jest prawdziwie widzialnym obliczem niewidzialnego Boga i bratem Chrystusa, chrześcijanin w każdym człowieku znajduje samego Boga i Jego absolutny wymóg sprawiedliwości i miłości”.¹² Wspólnota bazująca jedynie na sprawiedliwości, aczkolwiek jest to podstawowy wymóg współlnienia, będzie jak organizm funkcjonujący bez ożywiającego go ducha, którym jest miłość. Ku takim rozwiązaniom społecznej organizacji życia zdaje się zmierzać współczesny świat, w którym podkreślane są wartości samodzielności i wystarczalności ludzkiego istnienia. Nie zawsze jednak człowiek jest na tyle samowystarczalny czy samodzielny, by móc godnie żyć i działać. Przykładem takiej postawy są chociażby nierozwiązane problemy sytuacji głodu i niesprawiedliwych wojen. Rozwiązania polityczno-prawne bazujące na braterstwie są niczym kropla wody w morzu potrzeb. Z drugiej strony wspomniane sytuacje wyzwalały w ludziach postawę charytatywną, która nie opiera się jedynie na litości i chęci niesienia pomocy, lecz również na miłości do drugiego człowieka. Brak koniecznościowego odniesienia do drugiego człowieka może prowadzić wprost do sytuacji, w których *summum ius* może stać się *summa iniuria*. Pomiędzy prawem a miłością pojawiają się zatem pewne zależności, o których w sposób stanowczy mówi Biblia: „kto bowiem miłuje bliźniego wypełnił prawo [...] miłość jest doskonałym wypełnieniem prawa” (Rz13, 8-10). Prawo jednak nie może nakazać miłości, gdyż jego celem jest prowadzenie do życia w sprawiedliwości. Ale z drugiej strony, jak mawiał Cyceyron, twierdząc że „*natura propensi summus ad diligendos homines, quod funda-*

¹¹ „Dlatego społeczność posiada prawidłowy ustrój, działa skutecznie i odpowiada człowieczej godności wówczas, gdy rządzi się prawdą, jak napomina św. Paweł Apostoł: «Dlatego odrzuciwszy kłamstwo: niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami». Nastąpi to rzeczywiście, jeśli wszyscy uznają w pełni nie tylko swoje prawa, lecz również i swe obowiązki wobec innych. Ponadto wspólnota ludzka staje się taką, jaką wyżej naszkicowaliśmy, wtedy gdy obywatele, kierując się sprawiedliwością, starają się i o poszanowanie praw innych, i o wypełnianie swoich własnych obowiązków; jeśli ożywia ich taka miłość, że odczuwają potrzeby innych jak swoje własne, dzielą się z nimi swoimi dobrami i starają się o to, aby wszystkich ludzi na świecie łączyły najszlachetniejsze pragnienia serc i umysłów. Ale to jeszcze nie wszystko. Społeczność ludzka bowiem wzmacnia się poprzez wolność – gdy stosuje się metody odpowiadające godności jej obywateli, którzy, będąc z natury swej obdarzeni używaniem rozumu, są z tej racji odpowiedzialni za swe czyny”, Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (11.04.1963), tł. pol., „Znak” 34 (1982), nr 7-9, n. 35.

¹² *Kościół i prawa człowieka*, n. 52.

mentum iuris est” (De legibus, I, 15, 43), prawo nie powinno ignorować miłości jako wartości. Sytuacje ignorowania stałych wartości mogą prowadzić do wykształcenia się nowych zachowań, nowych wzorców, które w konsekwencji mogą przyjąć postać praw cywilnych czy nawet praw człowieka. Jeśli prawa będą bez podstaw, to nie będzie pomiędzy ludźmi miejsca na obowiązki.¹³ Z podobną sytuacją musieli się zmierzyć prekursorzy (Hobbes, Locke) francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, którzy, opierając się na idei równości i wolności człowieka, nie potrafili uzasadnić obowiązku przestrzegania praw. W konsekwencji doprowadziło to do konieczności wyzbycia się części własnej wolności na rzecz drugiego człowieka i państwa.

Ogólne sformułowanie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka dotyczące obowiązków człowieka nie wytrzymuje próby czasu i jawi się jako niewystarczające. Świadczą o tym coraz częściej pojawiające się środowiskowe karty i deklaracje obowiązków człowieka, które w sposób szczegółowy zwracają uwagę i podkreślają rolę obowiązków człowieka na równi z jego prawami. Pierwszą deklaracją, która poświęca cały rozdział obowiązkom człowieka (rozdział II, artykuły 29-38)¹⁴ jest przyjęta w Bogocie, w tym samym czasie co Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Deklaracja Amerykańska Praw i Obowiązków Człowieka. Wyszczególnione są w niej następujące obowiązki człowieka: obowiązki względem społeczeństwa, wobec dzieci i rodziców, obowiązki edukacji, głosowania, posłuszeństwa prawu, obowiązek służby społeczeństwu i narodowi, obowiązki dotyczące zabezpieczenia dobrobytu i bezpieczeństwa socjalnego, płacenia podatków, pracy, powstrzymywania się od działalności politycznej w obcym państwie.

W 1981 roku została przyjęta Afrykańska Karta Praw Człowieka i Narodów, która po przedstawieniu praw człowieka w drugim rozdziale przedstawia jego obowiązki.¹⁵ Fakt powstania deklaracji łączącej w sobie prawa i obowiązki na terenie afrykańskim ma swoje źródło w specyfice afrykańskich form życia. W sposób odmienny od zachodniego kręgu kulturowego traktowana jest jednostka ludzka, która ściśle łączy w sobie element materialny i duchowy we wszystkich aspektach jej istnienia. Cechą charakterystyczną zależności pomiędzy jednostką a wspólnotą jest to, że nie znajdują się one w opozycji do siebie. W społeczeństwach afrykańskich wspólnota stanowi dialektyczną całość, której częścią

¹³ Wystarczy przyrzeć się dyskusji dotyczącej np. prawa do usunięcia ciąży. Zwolennicy prawa do aborcji podkreślają zawsze prawo kobiety. Aspekt miłości macierzyńskiej, traktowanie kobiety jak matki, która darzy miłością dziecko nie odgrywa roli przy ustanawianiu prawa. Liczą się dwie niezależne jednostki ludzkie.

¹⁴ Tekst tego rozdziału w: *Les devoirs de l'homme. De la réciprocité dans les droits de l'homme*. Les Actes du V^e Colloque interdisciplinaire de Fribourg 1987, Fribourg-Paris 1989, s. 162-163.

¹⁵ Por. E. R-Mbaya, *Symétrie entre droits et devoirs dans la Charte Africaine des droits de l'home*, w: tamże, s. 35-55.

jest osoba. Konsekwencją takiej formy życia jest fakt, że prawa i obowiązki jednostki są prawami i obowiązkami wspólnoty. Do tego dochodzi moralny wymiar życia człowieka, który tworzy się w całościowej wizji problemów życiowych. Afrykańska Karta, w porównaniu do Deklaracji Amerykańskiej, zawiera dodatkowe obowiązki: obowiązek niedyskryminacji i tolerancji, obowiązek solidarności oraz obowiązki ściśle powiązane ze środowiskiem afrykańskim, tj. obowiązek troski o trwałość i wzmocnienie pozytywnych, afrykańskich wartości kulturowych oraz obowiązek zaangażowania się w promocję i realizację afrykańskiej jedności.¹⁶

Dwa lata po Afrykańskiej Karcie została ustanowiona Azjatycka Deklaracja Podstawowych Obowiązków Narodów i Państw Azjatyckich.¹⁷ Po raz pierwszy na tak szeroką skalę tytuł Deklaracji nawiązuje tylko do obowiązków człowieka, aczkolwiek znajdujemy wymienione w niej także i prawa. Podstawa takiego ujęcia znajduje się w silnych uwarunkowaniach kulturowych i religijnych narodów azjatyckich. Podkreśla się w nich wartości wspólnotowe, które zajmują uprzywilejowane miejsce w stosunku do wartości indywidualnych, społeczną harmonię i konieczną równość członków wspólnoty oraz wskazuje się na wartość transcendentnej życia ziemskiego poprzez akceptację obowiązków względem Boga.¹⁸

Przytoczone przykłady, chociaż podkreślają wagę jednego z aspektów życia ludzkiego – praw lub obowiązków człowieka – są wyrazem potrzeby równowagi pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka. Wszystkie cztery współczesne przykłady deklaracji są wyrazem środowiskowego i kulturowego zróżnicowania społeczeństw oraz warunków społeczno-ekonomicznych, w których zależność pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka kształtowała się i która wyraża specyfikę tychże wspólnot.

KOŚCIÓŁ WOBEC PRAW I OBOWIĄZKÓW CZŁOWIEKA

Na samym początku dokumentu «Kościół i prawa człowieka»¹⁹ podkreślona została waga obowiązków, które spoczywają na chrześcijanach „jako na członkach społeczności światowej i ludziach wierzących” w dziedzinie praw człowieka (n. 1) oraz odpowiedzialności i gotowości „do podjęcia działań na rzecz rozwoju praw człowieka” (n. 2). Tytuł dokumentu wyraźnie sugeruje, że będzie w nim mowa o prawach człowieka. Jednak jego dwa pierwsze numery podkreślają, że o prawach człowieka należy mówić w kontekście obowiązków i odpowiedzialności, które pozostają w ścisłej więzi z prawami. Z tego względu już w trzecim nu-

¹⁶ Por. Rozdział I, artykuł II Deklaracji poświęcony obowiązkom w: tamże, s. 164-165.

¹⁷ Por. tekst obszernych fragmentów Deklaracji w: tamże, s. 166-172.

¹⁸ Por. K. Vasak, *Proposition pour une Déclaration universelle des devoirs de l'homme, introduction et text*, w: tamże, s. 10.

¹⁹ Por. przypis 1.

merze czytamy, że „dokument pragnie podkreślić podstawową wagę nierozzerwalnej i niezbędnej więzi zachodzącej między prawami i obowiązkami człowieka”. W przesłaniu z okazji 25. rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Prawa Człowieka, Paweł VI zwraca uwagę, że stwierdzenia dotyczące praw człowieka zawierają w sobie stwierdzenia dotyczące jego obowiązków. Kościół, gdy posługuje się sformułowaniem «prawa człowieka» traktuje je zawsze łącznie z obowiązkami. Mówienie o prawach jest równocześnie mówieniem o obowiązkach.²⁰ Cel dokumentu został określony. Można więc postawić pytanie: czy nierozzerwalna więź zachodząca między prawami i obowiązkami człowieka jest stałym wymiarem katolickiej nauki społecznej; czy stanowi pewne *novum* w stosunku do dotychczasowej doktryny i w stosunku do świeckiej doktryny praw człowieka?

Katolicka nauka społeczna zawsze zwracała uwagę na ścisłą zależność między prawami i obowiązkami człowieka. Prawa człowieka jako prawa-obowiązki są specyficzną cechą chrześcijańskiej wizji i nauczania w dziedzinie praw człowieka.²¹ Tę specyfikę podkreślił Jan XXIII w encyklice «Pacem in terris» oraz mocno akcentował Jan Paweł II, który wyraźnie stwierdził, że ludzka godność jest źródłem praw i obowiązków: nienaruszalnych, uniwersalnych i niewyzywalnych.²² Tę korelację dostrzegamy u początków katolickiej nauki społecznej, u Leona XIII, który, w «Rerum novarum», w odniesieniu do stosunków pracy, formułuje prawa i obowiązki pracowników i pracodawców wynikające nie tylko z umowy o pracę, lecz sięgające głębszego fundamentu, jakim jest godne życie pracownika i jego rodziny.²³ Pius XI podkreśla, że prawa i obowiązki człowieka mają swe źródło w ludzkiej naturze i wyrażają się poprzez porządek świata. Prawa jednostki mają swoje odniesienie do ostatecznego celu życia człowieka, jakim jest zbawienie. W celu osiągnięcia zbawienia łaska Boża wyposaża człowieka w przywileje w postaci naturalnych uprawnień. Wszelkie zatem prawa podporządkowane są podstawowemu obowiązkowi człowieka, dążeniu do osiągnięcia zbawienia. W kontekście ostatecznego celu życia człowieka papież stwierdza, że „pierwszym prawem człowieka jest czynienie jego obowiązku” (tł. T.G.).²⁴

²⁰ Por. Paweł VI, *Poussé par la conscience* (10.12.1973). Przesłanie do L. Benites w XXV lecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w: *Insegnamenti di Paolo VI, Città del Vaticano*, 1973, t. 11, s. 1188.

²¹ Por. G. Ambrosetti, *I diritti umani nella visione cristiana*, w: *I diritti umani. Dottrina e prassi, Opera collettiva diretta da G. Concetti*, Roma 1982, s. 618.

²² Por. Jan Paweł II, *The signal occasion* (2.12.1978). Przesłanie do sekretarza generalnego ONZ K. Waldheima, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Vaticano* 1979, t. 1, s. 254.

²³ Zagadnienie korelacji praw i obowiązków w katolickiej nauce społecznej omówiłem w: *Prawo-Obowiązek. Pierwszeństwo i współzależność w porządkach prawnych: kanonicznym i społecznoświęckiej*, Warszawa 2007, s. 243-281.

²⁴ „il primo diritto è quello di fare il proprio dovere”, Pius XI, Encyklika *Non abbiamo bisogno* (29.06.1931), w: *La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècles (text originaux et traductions)*. Publiés et introduits par A.F. Utz, Bale-Rome-Paris 1970, t. 3, n. 196.

Encyklika Jana XXIII «Pacem in terris» została nazwana kodeksem praw i obowiązków człowieka.²⁵ W tej encyklice po raz pierwszy nauczanie Kościoła odnosi się też bezpośrednio do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Stanowi ona niejako bezpośredni punkt odniesienia do świeckich sformułowań i katalogów praw człowieka. Nauczanie poprzedniego papieża – Piusa XII, zwłaszcza w jego przesłaniach radiowych z okazji Bożego Narodzenia, szeroko poruszało kwestię praw człowieka, ale po ogłoszeniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, przez 10 kolejnych lat, do niej nie nawiązywało. Motywy takiego sceptycznego podejścia możemy odnaleźć w «Pacem in terris», gdzie Jan XXIII stwierdza, że „niektóre rozdziały tej Deklaracji wzbudzają gdzieś pewne słuszne zastrzeżenia”²⁶, które dotyczyły przede wszystkim braku fundamentu ontologicznego ogłoszonych praw, o czym wspominał Pius XII.²⁷ Nauczanie społeczne Jana XXIII przejawia dwie podstawowe nowości. Pierwszą z nich jest, co podkreślił G. Alberigo, „użycie ewangelicznej kategorii znaków czasu, która przekracza dedukcyjny schemat typowy dla nauki społecznej, dając tym samym solidne odniesienie historyczno-empiryczne dla ewangelicznej aktualizacji Ewangelii”.²⁸ Drugą nowością jest bezpośrednie odniesienie się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, którą papież cytuje podkreślając, że jest ona „pewnym stopniem i krokiem naprzód w kierunku ustalenia prawnego i politycznego ustroju wszystkich istniejących na ziemi narodów”.²⁹ Nie jest natomiast nowością, w stosunku do dotychczasowego nauczania społecznego Kościoła, podkreślenie więzi istniejącej między prawami i obowiązkami człowieka. O nowości takiego podejścia możemy mówić w stosunku do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

Papież zaczyna encyklikę «Pacem in terris» od przedstawienia porządku panującego we wszechświecie, w człowieku i pomiędzy ludźmi. Porządek ziemski stanowi podstawowy kontekst papieskich rozważań. Pełni on rolę służebną wobec jednostki i jest podporządkowany realizacji jej absolutnego celu.³⁰ W tym obiektywnym porządku, istniejącym pomiędzy ludźmi, zawarte są prawa i obowiązki spoczywające na człowieku. Na podobieństwo istniejących deklaracji praw człowieka, papież najpierw mówi o prawach człowieka, których źródło znajduje się w ludzkiej godności. Po zdefiniowaniu praw, które przysługują człowiekowi jako jego prawa nienaruszalne i niezbywalne, papież snuje refleksję na temat obowią-

²⁵ Por. F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Lublin 1991, s. 51.

²⁶ Jan XXIII, *Pacem in terris*, n. 144.

²⁷ Por. V. Messori, *Przemyśleć historię*, Milano 2006, s. 334.

²⁸ G. Alberigo, *Papa Giovanni (1881-1963)*, Bologna 2000, s. 197.

²⁹ Jan XXIII, *Pacem in terris*, n. 144.

³⁰ Por. J. Fuchs, *I diritti dell'uomo. Commento alla Lettera enciclica "Pacem in terris" di Giovanni XXIII*, w: tenże, *Sussidi 1980 per lo studio della teologia morale fondamentale*, Roma 1980, s. 68.

ków, o których nie wspominają dotychczasowe świeckie deklaracje praw człowieka. Pisze: „każdemu z praw, wymienionych tu przez Nas i wypływających z natury, odpowiadają w tym samym człowieku i obowiązki. Prawa te i obowiązki, udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązująca moc”.³¹

Uwaga papieża zwrócona jest przede wszystkim na nierozłączną zależność, jaka istnieje pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka (n. 28-29), których źródłem jest jedna i ta sama osoba. Papieskie stwierdzenie dotyczące nierozrwalnego związku pomiędzy prawami i obowiązkami odnosi się przede wszystkim do ukazania fundamentu tej zależności, którym jest ludzka natura. Inaczej zatem niż Deklaracja z 1948 roku, która podkreśla godność osoby ludzkiej jako źródło praw człowieka, papieskie stwierdzenie sięga do natury ludzkiej, która jest źródłem praw i obowiązków. W ludzkiej naturze, jak również w celu życia ludzkiego, którego początkiem i kresem jest sam Bóg, człowiek jest w stanie dostrzec spoczywające na nim obowiązki na równi z jego prawami. Jan XXIII ukazuje zatem nie tylko troskę o poszanowanie osoby ludzkiej z jej prawami, lecz także, na równi z nią, wskazuje na konieczność uznania pochodzenia i współlistnienia praw i obowiązków człowieka.

Prawa-obowiązki, obecne jednocześnie w jednej osobie, nie posiadają jedynie wymiaru indywidualnego. Obecny jest w nich także wymiar społeczny, który ukazuje związek istniejący pomiędzy prawem jednostki a obowiązkiem innych do uznania go i poszanowania, ponieważ w społeczności ludzkiej „każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi [...] uznania i poszanowania tego prawa. Każde bowiem prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem”.³² Papież mówi o współzależności praw i obowiązków różnych ludzi (n. 30). Formułując wyraźnie tę zależność, encyklika wyróżnia się spośród współczesnych deklaracji praw człowieka.

Jan XXIII, podkreślając zależność między prawami i obowiązkami człowieka, zwrócił uwagę, że są one wartościami duchowymi. Ich przestrzeganie bowiem prowadzi człowieka ku prawdzie i sprawiedliwości, a w konsekwencji do Boga jako Najwyższego Dobra.³³

Papieskie stwierdzenia o zależności pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka nie spotkały się z wyraźnym odzewem ze strony organizacji międzynarodowych czy politycznych. Nic zatem dziwnego, że Paweł VI, w swoim orędziu z okazji 25. rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, zwrócił uwagę na konieczność pogłębienia świadomości, że mówienie o podstawowych prawach człowieka oznacza, iż jednocześnie proklamuje się jego obowiązk-

³¹ Jan XXIII, *Pacem in terris*, n. 28.

³² Tamże, n. 30.

³³ Por. tamże, n. 86-93.

ki.³⁴ Taka jest stała linia społecznego nauczania Kościoła w dziedzinie praw i obowiązków. Do papieskich obserwacji oraz do encykliki «*Pacem in terris*» nawiązuje cytowany dokument Papieskiej Rady *Iustitia et Pax* pt. «Kościół i prawa człowieka», w którym czytamy, że „encyklika przedstawia nam genezę stosunku prawo-obowiązek w jego aspekcie psychologicznym stwierdzając, że w miarę jak człowiek staje się świadomy swych praw jest rzeczą konieczną, by jednocześnie stawał się świadomy swych obowiązków”.³⁵

Paweł VI, podkreślając z wielką stanowczością współzależność praw i obowiązków człowieka, zwraca jednocześnie uwagę, że każda przewaga praw nad obowiązkami prowadzi do nierównowagi, a ta z kolei wpływa negatywnie na życie społeczne. Pisze: „każdemu z tych praw odpowiadają równie ważne obowiązki, które głosimy z jednakową siłą i jasnością; przecież jakakolwiek przewaga praw w stosunku do odpowiadających im obowiązków byłaby elementem braku równowagi, który odbijałby się negatywnie na życiu społecznym. Dlatego trzeba przypomnieć, że rzeczą zasadniczą jest współzależność pomiędzy prawami i obowiązkami – z jednych wypływają drugie i odwrotnie [...]” (tł. T.G.).³⁶ To przekonanie nie jest wynikiem jedynie racjonalnego myślenia wpływającego z obserwacji zjawisk społecznych. Papież stwierdza stanowczo: „Powtarzając znaczenie tych zasad jesteśmy poruszeni tylko motywami humanitarnymi: nasza wiara daje nam argumenty jeszcze ważniejsze. W misterium Słowa Wcielonego uznajemy zasadę najwyższego szacunku i oceny człowieka, zaś w całej Ewangelii odnajdujemy najbardziej wiarygodną proklamację jego praw i obowiązków. Ponieważ «Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami» (J 1, 14), i pozostało nam przykazanie wzajemnej miłości wzorowanej na Jego miłości jako przykazanie nowe (J 15, 12), Kościół potrafi i powinien przypomnieć wszystkim, że każdy zamach na prawa człowieka i każde niewypełnienie odpowiednich obowiązków to także naruszenie tego najwyższego prawa. W każdej istocie ludzkiej, cierpiącej z powodu deptania jej praw, czy też dlatego, że nie została wychowana

³⁴ Por. Paweł VI, *Poussé par la conscience*, s. 1188.

³⁵ *Kościół i prawa człowieka*, n. 5.

³⁶ „A ciascuno dei diritti corrispondono altrettanti ed altrettanto importanti doveri, e noi li proclamiamo con uguale forza e chiarezza, perché qualsiasi prevalenza dei diritti in confronto dei rispettivi doveri sarebbe un elemento di squilibrio che si rifletterebbe negativamente nella vita sociale. Per questo, è da ricordare che la reciprocità tra diritti e doveri è essenziale: dai primi scaturiscono i secondi e viceversa [...]”, Paweł VI, *L'annuale celebrazione* (11.IV.1976). Przemówienie na Światowy Dzień środków społecznego przekazu, w: *Pontificio Consiglio Della Giustizia e della Pace, I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa. Da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo VI. Raccolta di testi del Magistero della Chiesa cattolica (1958-1998)*, red. G. Filibeck, Città del Vaticano, 2001, s. 157.

do rozumienia własnych obowiązków, odkrywa się mękę Chrystusa, przedłużając się poprzez czasy [...]” (tł. T.G.).³⁷

Brak odniesienia do obowiązków człowieka we współczesnym świecie został niedawno podkreślony przez Jana Pawła II. W orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 2003 roku zauważył poważne zaniedbanie w tym temacie pisząc: „Wspólnota międzynarodowa, która od roku 1948 dysponuje Deklaracją Praw Człowieka, na ogół nie dbała o to, by odpowiednio upomnieć się o wynikające z niej obowiązki. W samej rzeczy to właśnie obowiązek ustala granicę, w jakiej prawa muszą się utrzymać, by nie przerodzić się w uprawianie samowoli. Większa świadomość powszechnych obowiązków człowieka przyniosłaby ogromne korzyści sprawie pokoju, gdyż wyposażyłyby ją w moralne podstawy podzielanego przez wszystkich porządku rzeczy, który nie zależy od woli jednostki czy pewnej grupy”.³⁸ Papież w swojej wypowiedzi zwraca uwagę, że w Deklaracji są zawarte obowiązki człowieka. Dostrzega jednak zaniedbania wspólnoty międzynarodowej polegające na tym, że o nie się nie upominała. Nie upominała się dotąd o coś, co istniało, lecz nie było należycie dostrzegane i podkreślane. Skoro jednak Deklaracja, jak zwykle się podkreślać, tylko w jednym punkcie mówiła o obowiązkach, można się domyślać, że papieskie odczytywanie zawartości Deklaracji jest inne.

W kontekście całości społecznego nauczania Kościoła na temat wzajemności praw i obowiązków człowieka, papież odczytuje Deklarację w optyce chrześcijańskiej wizji człowieka, jego powołania i ludzkiej natury, która stanowi źródło zarówno praw jak i obowiązków człowieka. Sięga w ten sposób do chrześcijańskich inspiracji Deklaracji, o których wspominali jej twórcy, wskazując jednocześnie na sposób interpretacji praw i obowiązków człowieka poprzez odniesienie się do idei braterstwa i ludzkiej godności, o których mówi pierwszy artykuł Deklaracji. W ten sposób papież podkreśla osobowy wymiar korelacji praw i obowiązków człowieka. W cytowanej powyżej papieskiej wypowiedzi można dostrzec nawiązanie także do art. 29, który wyraźnie wspomina o obowiązkach człowieka w ich wymiarze społecznym. Obowiązki w wymiarze społecznym mają na celu przede wszystkim zagwarantowanie właściwego korzystania z praw tak, by nie

³⁷ „Né ribadendo l'importanza di questi principi, siamo sollecitati solo da motivi umanitari: la nostra fede fornisce ragioni ancora più valide. Nel mistero del Verbo incarnate noi riconosciamo il fulcro della suprema stima e valutazione dell'uomo mentre in tutto il Vangelo troviamo la proclamazione più autorevole dei suoi diritti e doveri. Poiché *il Verbo si è fatto carne e ha posto la sua dimora tra di noi* (Gv 1, 14), e ci ha lasciato come comandamento nuovo quello dell'amore scambievolmente sul modello del suo stesso amore, (Gv 15, 12) la Chiesa sa e deve a tutti ricordare che ogni attentato ai diritti dell'uomo ed ogni omissione dei corrispondenti doveri sono anche una violazione di questa legge suprema. In ogni essere umano che soffre perché i suoi diritti sono conculcati, o perché non è stato educato al senso dei propri doveri, si scopre la passione di Cristo che prosegue attraverso i tempi [...], Tamże.

³⁸ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (1.01.2003), „L'Osservatore Romano” 2003, nr 3, s. 4-8, n. 5.

prowadziło to do nadużyć preradzających prawa, wszystkim w ten sam sposób przysługujące, w samowolę. Można by zatem sugerować, że ta dalsza część papieskiego stwierdzenia umiejscawia się na linii wzajemnej interpretacji artykułów 28 i 29, w których mowa o obowiązkach człowieka, jest formą ograniczenia dla ewentualnych możliwości wynikających z nadużycia praw.

Motywacje takiej interpretacji w odniesieniu do Deklaracji i w przypadku papieża różnią się między sobą. Papież odwołuje się do obiektywnego porządku moralności, niezależnego od woli jednostek czy grup społecznych. W sformułowaniu o *moralnych podstawach podzielanego przez wszystkich porządku rzeczy* można dostrzec odwołanie się do naturalnego ładu współżycia społecznego i prawa naturalnego rozumianego jako *lex naturalis*, które jest źródłem praw i obowiązków człowieka. Deklaracja natomiast odwołuje się do słusznych wymogów moralności, ale takich, których istnienie i uznanie uzależnione jest od demokratycznego społeczeństwa, które może zapewnić porządek publiczny i powszechny dobrobyt. Wypowiedź papieska dotycząca wzajemności praw i obowiązków jest zatem umiejętnym połączeniem wzajemnej interpretacji artykułów 1, 28 i 29 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. W swojej motywacji sięga jednak głębiej, odwołując się do porządku istnienia świata i człowieka, niezależnego tylko od niego samego.

PODSUMOWANIE

Charakterystyczne dla społecznej nauki Kościoła w dziedzinie praw człowieka jest stałe podkreślanie współistnienia praw i obowiązków człowieka oraz uwytklenie braku odpowiedniej świadomości we współczesnym świecie odnośnie do wspomnianej współzależności. Nie jest to zatem kwestia troski jedynie o proklamowanie czy uznanie konkretnych obowiązków człowieka na wzór przysługujących mu praw, ale przede wszystkim troska o nabycie świadomości ich współistnienia. Przyczyny oporu wobec uznania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka istniejące u Piusa XII i podkreślane przez Jana XXIII wydają się odnosić także do kwestii korelacji praw i obowiązków człowieka. Jeśli w przypadku ogłoszonych praw człowieka wspomniani papieże mówili o braku ich fundamentu ontologicznego, to widać wyraźnie, że uznanie tego fundamentu w społecznym nauczaniu Kościoła podkreśla to, co w świeckich deklaracjach jest niezauważalne, a mianowicie współzależność pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka. Nabywanie świadomości współzależności praw i obowiązków człowieka współistnieje z uznaniem fundamentu ontologicznego tych praw. Czy wystarczy w tym miejscu odwołanie się do ludzkiej godności jako fundamentu praw człowieka?

„Nie wystarczy opiewać wielkimi słowami godności człowieka, jeśli potem samo prawodawstwo jawnie jej zaprzecza”.³⁹

MANKIND'S RESPONSIBILITIES
IN «UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS»
AND SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH

Summary

In 2008 will be 50 anniversary of passing of Universal Declaration of Human Rights. In 25 anniversary of its passing, Pontifical Council Iustitia et Pax published a document «The Catholic Church and human rights», which includes synthesis of Church doctrine regarding human rights. The main attribute of this doctrine shows correlation between rights and duties of human beings. The author shows that Declaration mentions about human rights at art. 29.1, which should be read in a wider context of art. 28 and the next points of art. 29. He claims that Declaration says about human rights at art 1 referring to an idea of brotherhood. Also, he indicates that referring to this idea is not sufficient to motivate human beings rights. He stresses that correlation of human rights and duties in social doctrine of Church exists on the basis of terms of love.

Nota o Autorze: O. DR HAB. TOMASZ GAŁKOWSKI CP jest adiunktem w katedrze Teorii prawa kościelnego Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W jego kręgu zainteresowań i badań znajdują się zagadnienia filozoficzne i teologiczne prawa.

Słowa kluczowe: obowiązki człowieka, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Katolicka Nauka Społeczna

³⁹ Jan Paweł II, *Przestanie papieskie z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego. 14.12.2000r.*, w: R. De Mattei, *De Europa*, Firenze 2006, s. 27, cyt. za A. Marguccio, L. Badilla, *Nauczanie papieskie o Europie: Jan Paweł II¹*, w: *Kościół w Europie*. „Biuletyn Biura Informacji i Inicjatyw Europejskich OCIFE” 30 (2007), s. 9.

PAWEŁ SOBCZYK
UKSW, Warszawa

AKSJOLOGIA KONSTYTUCJI RP W POSTULATACH EPISKOPATU POLSKI

1. ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE

Dziesiąta rocznica uchwalenia Konstytucji Rzeczypospolitej z dnia 2 kwietnia 1997 roku stała się okazją do zorganizowania licznych konferencji naukowych, sympozjów i odczytów oraz przyczyniła się do opublikowania artykułów poświęconych jej obowiązywaniu, zmianom w ustawodawstwie zwykłym, do których się przyczyniła, oraz znaczeniu Konstytucji w kontekście przyszłego zatwierdzenia i wejścia w życie Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej. Rocznicą Konstytucji RP zbiegła się w czasie z kampanią wyborczą, podczas której wielokrotnie podejmowano kwestię koniecznych zmian w Ustawie zasadniczej, dotyczących nie tylko zagadnień ustrojowych, ale także praw człowieka oraz aksjologii, w tym prawnej ochrony ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci.

W czasie dziesięciu lat obowiązywania Konstytucji niezmiernie rzadko podejmowano refleksję na temat wartości, na których opiera się konstytucyjny ustrój Państwa Polskiego. Czyniono to zazwyczaj niejako *przy okazji*, w opracowaniach poświęconych analizie przepisów konstytucyjnych *in completo* lub w podręcznikach prawa konstytucyjnego. Należy zatem niezwykle pozytywnie odnieść się do opublikowania artykułu Z. Stawrowskiego *Aksjologia i duch Konstytucji III Rzeczypospolitej* w *Przeglądzie Sejmowym*¹.

W literaturze przedmiotu brak jednak nadal kompleksowego opracowania poświęconego aksjologii Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, mimo iż autorzy tej miary co J. H. H. Weiler wskazują preambułę Konstytucji RP jako wzór dla

¹ Z. Stawrowski, *Aksjologia i duch Konstytucji III Rzeczypospolitej*, „Przegląd Sejmowy” nr 4 (81) / 2007, s. 49-64.

twórców preambuły Konstytucji Unii Europejskiej². Nie ma także opracowania, poświęconego debacie konstytucyjnej na temat aksjologii, poprzedzającej uchwalenie Konstytucji z 2 kwietnia 1997 roku.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest prezentacja i analiza postulatów Episkopatu Polski w sprawie aksjologii Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, zgłaszanych w formie oficjalnych stanowisk, listów do wiernych oraz komunikatów z zebrań plenarnych Konferencji Episkopatu Polski i posiedzeń Rady Stałej. W opracowaniu, ze względu na jego ramy i założenia metodologiczne, nie uwzględniono działalności Zespołu Episkopatu ds. Konstytucji, wystąpień Przedstawiciela Episkopatu podczas posiedzeń Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego oraz bardzo licznych wypowiedzi hierarchii i wiernych Kościoła Katolickiego.

Episkopat Polski zgłaszał swoje postulaty dotyczące aksjologii oraz wolności religijnej w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1989-1997, kiedy trwały prace nad Ustawą zasadniczą. Prace te można podzielić na dwa zasadnicze etapy. Pierwszy etap prac nad nową Konstytucją trwał od 1989 do 1993 roku. W publicznym dialogu na temat założeń nowej Ustawy zasadniczej uczestniczyły Komisje Konstytucyjne Sejmu i Senatu, partie polityczne, środowiska naukowe oraz osoby prywatne, wypracowując i zgłaszając projekty. Drugi etap prac nad nową Konstytucją (1994-1997) ukazuje zmiany, jakie zostały wprowadzone do jednolitego tekstu Projektu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego i Zgromadzenie Narodowe w okresie od pierwszego czytania siedmiu projektów złożonych Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, które odbyło się w dniach 21-23 września 1994 r., do dnia 2 kwietnia 1997 r., kiedy została uchwalona Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej.

Na wstępie rozważań dotyczących aksjologii Konstytucji RP w postulatach Episkopatu Polski trzeba zaznaczyć, iż aksjologiczne podstawy konstytucji jako nadrzędnego źródła prawa stanowionego są zazwyczaj formułowane w preambule, czyli w uroczystym wstępie, „w którym ustawodawca przedstawia motywy wydania aktu normatywnego, zamierzone cele, podstawowe wartości itp. Odczytać z niej niejednokrotnie można, jaka była *ratio legis* danego aktu normatywnego”³. Ponadto celem preambuły jest „wskazanie historycznych i politycznych podstaw konstytucji, umieszczenie jej w tle tradycji ustrojowej danego państwa i wydarzeń, które towarzyszyły przyjmowaniu konstytucji”⁴. W ten sposób preambuła czyli wstęp wyraża konstytucyjną tożsamość państwa, stanowiąc jedną z pomocy w odnalezieniu systemu wartości, na których tożsamość państwa się

² J. H. H. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, tłum. W. Michera, Poznań 2003, s. 42.

³ T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 1999, s. 114.

⁴ L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2006, s. 42.

opiera⁵. Pomimo istniejącego niewątpliwie w teorii prawa sporu dotyczącego normatywnego charakteru preambuły, należy stwierdzić, iż postanowienia preambuły są wykorzystywane w procesie wykładni prawa. Inaczej mówiąc, preambuły zawierają wskazówki, których organy stosujące prawo nie mogą ignorować w toku stosowania i interpretacji danego aktu normatywnego⁶. Oddzielną sporną kwestią jest możliwość traktowania preambuły jako bezpośredniego źródła zasad prawnych i zwykłych norm prawnych. Zdaniem L. Morawskiego preambułę można traktować jako bezpośrednie źródło zasad prawnych i zwykłych norm prawnych skoro np. Trybunał Konstytucyjny powołuje się niekiedy na zasady prawne, które w ogóle nie są *explicite* sformułowane w tekście prawnym⁷.

Preambuła Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. wskazuje na doniosłe znaczenie reform rozpoczętych w 1989 r., odwołuje się do tysiącletnich dziejów narodu i państwa, nawiązuje do różnorodnych form walki o odzyskanie niepodległego bytu państwowego, zawiera negatywną ocenę praktyki łamania praw i wolności obywatelskich w czasach Polski Ludowej, a także elementy aksjologiczne, które będą przedmiotem analizy w niniejszym opracowaniu⁸.

Zaznaczyć jednocześnie należy, iż treść preambuły nie wyczerpuje pojęcia *aksjologia konstytucji*. Zasady naczelne ustroju konstytucyjnego, zasady, na których opiera się status jednostki w państwie, oraz poszczególne wolności i prawa człowieka i obywatela zagwarantowane w Konstytucji RP świadczą o wartościach istotnych dla ustrojodawcy. Dlatego też w opracowaniu uwzględnione zostaną powyższe kwestie.

2. STANOWISKO KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI W SPRAWIE ZAŁOŻEŃ AKSJOLOGICZNYCH NOWEJ KONSTYTUCJI [Z DNIA 16 CZERWCA 1990 R.]

Wśród wypowiedzi Konferencji Episkopatu Polski na temat założeń aksjologicznych oraz wolności religijnej w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym w przyszłej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, szczególne miejsce zajmuje „Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej Konstytucji” z dnia 16 czerwca 1990 roku, będące odpowiedzią na ankietę konstytucyjną Senatu I kadencji. Stanowisko Episkopatu Polski nie było projektem konstytucji, zawierało natomiast najważniejsze postulaty i uwagi Kościoła Katolickiego dotyczące przyszłej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Odnosiły się one do następujących kwestii: „1. Wartości podstawowe Konstytucji, 2. Normatywny charakter Konstytucji, 3. Katalog praw przyrodzonych, 4. Państwo

⁵ Por. tamże, s. 42.

⁶ Por. L. Morawski, *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2000, s. 135.

⁷ Por. tamże, s. 135-136.

⁸ Por. M. Kallas, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1999.

a Kościół katolicki”⁹. Wskazując na wartości podstawowe, autorzy „Stanowiska” odwołali się do przemówienia papieża Jana Pawła II wygłoszonego na posiedzeniu Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w 1979 r. Papież stwierdził m.in., iż „posiada właściwą sobie rację bytu cała działalność polityczna wewnątrzpaństwowa czy międzynarodowa, która – w ostatecznej analizie – jest z człowieka, przez człowieka i dla człowieka”¹⁰. W związku z tym – stwierdza Konferencja Episkopatu Polski – „stosunek między jednostką a państwem ma fundamentalne znaczenie dla życia i rozwoju każdej osoby, jak i całej zbiorowości. Wartością pierwotną w tej relacji jest człowiek, a państwo, podobnie jak inne instytucje, ma tworzyć ramy dla spełnienia przez człowieka jego przymiotów, realizacji jego przyrodzonych praw”¹¹.

Zgodnie z treścią prezentowanego „Stanowiska” nie tylko człowiek jest podmiotem praw przyrodzonych, lecz także wspólnoty ludzi, w tym wspólnota obywateli państwa. Trzeba jednak pamiętać, iż podstawą praw wspólnot są prawa konkretnych osób¹².

Zdaniem autorów „Stanowiska”, w tekście przyszłej Konstytucji RP powinny być przywołane wartości najcenniejsze dla narodu polskiego, współtworzące jego historię i los oraz ściśle związane z dziejami ewangelizacji społeczeństwa. Należą do nich „umiłowanie wolności, gotowość do poświęceń w imię jej zachowania i obrony, honor, tolerancja, solidarność społeczna i narodowa”¹³.

Postulat legitymizacji Konstytucji w systemie wartości zakorzenionych w kulturze narodu, a jednocześnie podkreślenie historycznej więzi istniejącej między kulturą a systemem wartości, sprawiło, iż dokument wywołał dyskusję na temat domniemanej próby narzucenia przez Episkopat Polski ustrojodawcy określonego systemu wartości chrześcijańskich kolidującego z wartościami ogólnoludzkimi. Słusznie zauważa J. Krukowski, iż wysunięty przez autorów „Stanowiska” „postulat aksjologii prawa jest elementarnym wymogiem autentycznej demokracji. Każde państwo demokratyczne opiera się na określonej aksjologii. Ważne jest, aby aksjologia ta nie była narzucona przez ideologów, lecz miała swój nieformalny zapis w kulturze narodu. A właśnie kultura narodu polskiego jest zakorzeniona w systemie wartości chrześcijańskich”¹⁴.

Problem interpretacyjny polegał na zredukowaniu wartości chrześcijańskich wyłącznie do wartości religijnych oraz na przeciwstawieniu systemu wartości

⁹ *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej Konstytucji*, Sekretariat Episkopatu Polski w Warszawie, SEP-0210-1, s. 1-6.

¹⁰ Jan Paweł II, *Allocutio [Palatium deinde adriit Nationum Unitarum; in quod ingressus, allocutionem habuit ad earundem Nationum Legatos, 2 X 1979]*, AAS 71 (1979), s. 1147.

¹¹ *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 1.

¹² Por. tamże, s. 2. Por. także F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 172.

¹³ *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 2.

¹⁴ J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 245.

chrześcijańskich prawom człowieka. Oczywistym jest, iż nie można wartości chrześcijańskich utożsamiać li tylko z wartościami religijnymi, podobnie jak nie można przeciwstawić systemu wartości chrześcijańskich systemowi wartości ogólnoludzkich. W przypadku uniwersalnych wartości chrześcijańskich, niezwykle istotną sprawą jest ich hierarchia. „W praktyce konstytucyjnej – pisze J. Krukowski – chodzi o właściwe ujęcie relacji między takimi podstawowymi wartościami, jakimi są: człowiek i państwo. System wartości chrześcijańskich na pierwszym miejscu stawia człowieka jako istotę wyposażoną w godność osoby ludzkiej, będącej źródłem niezbywalnych praw człowieka”¹⁵. A zatem autorzy „Stanowiska” podkreślają w nim „oparcie prawa na aksjologii, mającej swoje źródło w etyce narodu, uszanowanie przyrodzonej godności, jak również określenie właściwej hierarchii wartości w relacji państwo – obywatel”¹⁶.

3. PROJEKT ZAPISU DO KONSTYTUCJI [Z DNIA 6 LIPCA 1990 R.]

„Projekt zapisu do Konstytucji”, wydany przez Sekretariat Episkopatu Polski 6 lipca 1990 r., zawiera propozycje przepisów konstytucyjnych w sprawie ochrony życia, wychowania dzieci oraz wolności sumienia i wyznania¹⁷.

18 kwietnia 1990 r. bp Alojzy Orszulik uczestniczył w posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej Senatu. W swoim wystąpieniu Sekretarz Episkopatu postulował usunięcie z Konstytucji zapisów dotyczących rozdziału Państwa i Kościoła¹⁸. Jednocześnie uzgodniono, że „zapis w zasadach naczelnych na temat stosunku państwa i Kościoła powinien uwzględniać sformułowania zawarte w konstytucji soborowej *Gaudium et spes*”¹⁹.

W odróżnieniu od „Stanowiska Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej Konstytucji”, przekazanego Komisji Konstytucyjnej Senatu I kadencji, „Projekt” zawierał konkretne propozycje przepisów konstytucyjnych.

W kwestii ochrony życia Sekretariat Episkopatu proponował, aby zapisać w przyszłej Konstytucji Rzeczypospolitej, iż „1. Każda osoba ludzka ma naturalne prawo do życia i podlega ochronie ustawowej od momentu poczęcia. 2. Niko-

¹⁵ Tamże, s. 245-246.

¹⁶ P. A. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 22.

¹⁷ *Projekt zapisu do Konstytucji*, Sekretariat Episkopatu Polski w Warszawie, Zał. Nr 1 do SEP-0210-B11(18), s. 1. „Projekt zapisu do Konstytucji” został przesłany przez Sekretarza Episkopatu Polski bpa Alojzego Orszulika do Przewodniczącej Podkomisji Sejmowej Konstytucyjnej H. Suchockiej „zgodnie z prośbą”.

¹⁸ Por. R. Chruściak, W. Osiatyński, *Tworzenie konstytucji w Polsce w latach 1989-1997*, Warszawa 2001, s. 46.

¹⁹ Tamże, s. 46.

go nie można karać śmiercią”²⁰. Przepisy zaproponowane przez Sekretariat Episkopatu w sprawie wychowania dzieci pozostają w ścisłym związku z kwestiami wyznaniowymi, autorzy „Projektu” proponują bowiem następujące zapisy: „1. Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami. 2. Państwo gwarantuje rodzicom prawo do pobierania przez ich dzieci nauki religii w szkołach stosownie do ich wyznania”²¹. A zatem z uprawnieniem rodziców do wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniami jest korelatywnie związany obowiązek państwa do zagwarantowania rodzicom oraz ich dzieciom prawa do pobierania nauki religii.

Fakt, iż prezentowane postulaty konstytucyjne zostały zgłoszone przez Sekretariat Episkopatu, nie umniejsza zasady poszanowania pluralizmu religijnego. Gwarancje religijnego wychowania dzieci przez rodziców zapewnione przez Państwo zakładają bowiem pobieranie nauki religii w szkołach „stosownie do ich wyznania”, co oznacza, iż to nie Państwo czy szkoła decyduje, jakiego wyznania naukę religii będzie pobierało dziecko, ale rodzice.

4. LIST EPISKOPATU POLSKI W SPRAWIE KONSTYTUCJI. DO WIERNYCH KOŚCIOŁA I WSZYSTKICH LUDZI DOBREJ WOLI [Z DNIA 22 PAŹDZIERNIKA 1994 R.]

Kolejnym głosem polskich biskupów wypowiedzianym w sprawie Konstytucji był „List Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji. Do wiernych Kościoła i wszystkich ludzi dobrej woli” wypracowany podczas 272 Konferencji Episkopatu Polski, podpisany 22 października 1994 r. w Niepokalanowie²². Autorzy „Li-

²⁰ *Projekt zapisu do Konstytucji...*, s. 1.

²¹ Tamże, s. 1.

²² Zanim powstał List Episkopatu Polski z 22 października 1994 r., Sekretarz Konferencji Episkopatu Polski bp Tadeusz Pieronek w artykule opublikowanym w Biuletynie KAI pisał m.in.: „Na samym wstępie należy stwierdzić z całym naciskiem, że Kościół katolicki nie opowiada się za Polską jako państwem konfesyjnym, nie chce też, by konstytucja Rzeczypospolitej dawała mu, czy też katolikom, jakiegokolwiek przywileje, stawiając inne wyznania lub ludzi niewierzących w gorszej sytuacji prawnej.” W innym miejscu, komentując art. 82 ust. 2 Konstytucji RP dotyczący oddzielenia Kościoła od Państwa, cytowany autor napisał: „Przed wszystkim Kościoła katolickiego nie trzeba oddzielać od państwa, ponieważ ze swej natury są to wspólnoty różne, a więc od siebie oddzielone. W tym kontekście nie można protestować przeciwko realiom, lecz co najwyżej przeciwko brakowi logiki. Jeśli bowiem Konstytucja deklaruje, że państwo to nie Kościół, to po prostu stwierdza rzecz oczywistą; jeżeli natomiast „oddziela” Kościół od państwa, to sprawia wrażenie, że Kościół był częścią państwa. Traktowanie Kościoła jako części państwa jest zrozumiałe tylko w ujęciu marksistowskim lub innego pochodzenia, uznającego Kościół za związek religijny istniejący dzięki państwu, rządzony jego prawami i podlegający rozwiązaniu na skutek woli państwa. Propozycja dotycząca innego zapisu konstytucyjnego stosunku państwa do Kościoła jest podyktowana nową świadomością Kościoła, wyrażoną w dokumentach Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym...”. T. Pieronek, *Katolickie postulaty konstytucyjne*, „Biuletyn KAI” nr 71 z 26 lipca 1994 r., s. 18-19.

stu” podkreślają, że Konstytucja jest aktem normatywnym, który zawiera nie tylko rozwiązania polityczne, ale także zasady dotyczące życia społecznego. Ustawa zasadnicza – zdaniem biskupów – to „niezbędny warunek stworzenia trwałych i demokratycznych struktur państwa”²³. „Określa ona sposoby realizacji dobra wspólnego, za które Kościół czuje się współodpowiedzialny”²⁴.

Współodpowiedzialność Kościoła wyraża się nie w proponowaniu szczegółowych rozwiązań konstytucyjnych lub sugerowaniu rozstrzygnięć ściśle politycznych, ale w prawie i obowiązku troski o zasady moralne życia publicznego oraz o wartości, które będą kształtować postawy milionów ludzi. Prawo i obowiązek Kościoła, o którym mowa, należy do istoty misji Kościoła, którą w Polsce wypełnia on od zarania swych dziejów, głosząc prawdę o rozumnej naturze człowieka, jego godności i powołaniu. Biskupi podkreślili, przywołując słowa Encykliki *Redemptoris missio* 39: „Kościół proponuje. Niczego nie narzuca. Zwraca się do człowieka w pełnym poszanowaniu jego wolności”²⁵, iż temu zadaniu Kościół pragnie pozostać wierny także w obecnej sytuacji Polski.

W związku z trwającymi dyskusjami, autorzy „Listu” wypowiedzieli się na temat problemu zagwarantowania osobie ludzkiej prawa do życia. Podkreślili stanowczo, iż „Człowiek, jedyna istota, którą Bóg stworzył dla niej samej, ma prawo do ochrony swego życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci”²⁶. Znaczenie prawa do życia trudno przecenić. W przypadku, gdy odmawia się człowiekowi prawa do życia, kwestionuje się w ten sposób jego pozostałe prawa lub przynajmniej prowadzi się do ich ograniczenia. A zatem prawo do życia stanowi podstawę wszystkich praw i fundament demokracji.

Ze względu na fakt, iż człowiek jest istotą społeczną, w Ustawie zasadniczej powinny znaleźć się zapisy gwarantujące ochronę i wsparcie rodziny, która – zgodnie z nauczaniem Kościoła – jest pierwszą i podstawową wspólnotą, w której człowiek przychodzi na świat i się formuje. Konstytucja powinna też chronić małżeństwo, które jest trwałym związkiem kobiety i mężczyzny, a także otaczać opieką macierzyństwo, umożliwiać rodzicom wychowanie dzieci zgodnie z ich przekonaniami oraz zapewniać nauczanie dzieci zgodnie z wolą rodziców²⁷.

W związku z zachodzącymi w naszym kraju przemianami i koniecznością rozwijania nowej wizji Państwa, istnieje konieczność kształtowania świadomości społecznej opartej na zasadach pomocniczości i solidarności. Kardynałowie, ar-

²³ *List Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji. Do wiernych Kościoła i wszystkich ludzi dobrej woli*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) nr 12 (168) / 1994, s. 48.

²⁴ *List Episkopatu Polski...*, s. 48.

²⁵ Jan Paweł II, *Litterae encyclicae Redemptoris missio*, 7 XII 1990, AAS 83 (1991), 39. Tekst polski: Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 509-616.

²⁶ Tamże, s. 49.

²⁷ Por. *List Episkopatu Polski...*, s. 49.

cybiskupi i biskupi polscy przypomnieli nauczanie Kościoła dotyczące tych zasad. Zgodnie z zasadą pomocniczości, „społeczność wyższego rzędu powinna wspierać działania społeczności niższego rzędu, nie pozbawiając jej możliwości realizacji właściwych jej zadań”²⁸. Zasada solidarności natomiast „określa mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego w duchu wzajemnej odpowiedzialności za całe społeczeństwo”²⁹.

W nr 7 i 8 omawianego „Listu” Episkopat Polski wskazał na godność osoby ludzkiej jako najwyższą wartość porządku doczesnego. W Konstytucji powinna bowiem znaleźć się gwarancja nienaruszalności godności człowieka inspirowana troską o jego rozwój moralny.

Autorzy „Listu” wspomnieli także bardzo krótko o konieczności odwołania się w Konstytucji do Boga jako Stwórcy wszelkiego ładu, ponieważ – ich zdaniem – prawo Boże zapisane w ludzkim sumieniu ma charakter nadrzędny w stosunku do stanowionych praw ludzkich. Polski ustrojodawca powinien nawiązać do konstytucji wielu demokratycznych państw, które w swoich konstytucjach zawierają tego typu zapisy.

5. KOMUNIKAT Z 275 KONFERENCJI PLENARNEJ EPISKOPATU POLSKI [Z DNIA 16-18 MARCA 1995 R.]

Konferencja Episkopatu Polski wypowiedziała się na temat przyszłej Konstytucji RP w Komunikacie z 275 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, która obradowała w dniach 16-18 marca 1995 r. w Warszawie. Kardynałowie, arcybiskupi i biskupi polscy podtrzymali swoje stanowisko zawarte w „Liście Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji” z 22 października 1994 r. Zwrócili uwagę na to, że podstawę Konstytucji powinny stanowić trwałe wartości moralne zakorzenione w historii i tradycji narodu „w większości wierzącego i od dziesięciu wieków żyjącego Ewangelią. Dlatego powstaje postulat odwołania się w preambule Ustawy Zasadniczej do Boga jako Najwyższego Autorytetu i ostatecznego Gwaranta wszelkich praw ludzkich”³⁰.

Autorzy komunikatu postulowali także zapisanie w Konstytucji nienaruszalnej godności człowieka. Zapis taki byłby wyrazem troski o życie chronione od chwili poczęcia, a także wyrażałby pragnienie zapewnienia wszechstronnego

²⁸ Tamże, s. 49. Por. także Jan Paweł II, *Litterae encyclicae Sollicitudo rei socialis*, 30 XII 1987, AAS 80 (1988), 38. Tekst polski: Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 433-508.

²⁹ *List Episkopatu Polski...*, s. 49.

³⁰ *Komunikat z 275 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) nr 5 (173) / 1995, s. 47.

rozwoju, troski o poziom duchowy i materialny oraz o wolność każdego człowieka, w tym także o wolność religijną³¹.

6. STANOWISKO KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI W SPRAWIE KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ [Z 284 KONFERENCJI PLENARNEJ EPISKOPATU POLSKI]

Biskupi zebrani na 284 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski wypowiedzieli się w sprawie Konstytucji, przypominając słowa napisane w „Liście Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji” z 22 października 1994 r.: „Nie jest naszym zamiarem proponowanie szczegółowych rozwiązań konstytucyjnych lub sugerowanie rozstrzygnięć ściśle politycznych. Jako biskupi i obywatele mamy jednak prawo troszczyć się o zasady moralne życia publicznego oraz wartości, które będą kształtować postawy milionów ludzi”³². Jednoznacznie opowiedzieli się „za odwołaniem się do Boga w Konstytucji, ponieważ dla ludzi wierzących Bóg jest ostatecznym uzasadnieniem norm moralnych i ładu społecznego, a dla wszystkich gwarantem godności osoby ludzkiej i jej niezbywalnych praw”³³.

Uznając Konstytucję za ustawę zasadniczą w Państwie, autorzy „Stanowiska” zwrócili uwagę na fakt, iż Konstytucja powinna bronić życia osoby ludzkiej jako pierwszej, podstawowej i niezbywalnej wartości. Podkreślili przy tym, iż prawo do życia jest prawem przyrodzonym, a nie prawem pochodzącym z nadania władzy państwowej. W związku z realnym zagrożeniem przyjęcia przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego, a następnie Zgromadzenie Narodowe, Konstytucji, która legalizowałaby zabijanie nie narodzonych lub eutanazję, Biskupi podkreślili, iż „nie zwalnia to nikogo od zachowywania prawa moralnego, które domaga się ochrony życia w każdym indywidualnym przypadku”³⁴.

Kolejnym zagadnieniem, podjętym przez Biskupów w omawianym „Stanowisku”, były konstytucyjne gwarancje praw rodziny i rodziców. Episkopat Polski przypomniał, iż rodzina nie jest wymysłem ludzkim lecz jej istnienie wynika z porządku natury. „Tylko rodzina trwała i monogamiczna, będąca związkiem mężczyzny i kobiety, zapewnia opiekę i wychowanie potomstwa, które ma do takiej opieki przyrodzone prawo”³⁵. Postulaty zrównania wolnych związków z małżeństwem, w tym związków osób tej samej płci, uznać należy za sprzeczne z fundamentalnym prawem Bożym. Rodzicom – z mocy prawa naturalnego –

³¹ Por. tamże, s. 47.

³² *List Episkopatu Polski...*, s. 48.

³³ *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej [z 284 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski]*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) nr 11-12 (188) / 1996, s. 53.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

przysługuje prawo do decydowania o treści i kierunkach wychowania moralnego i religijnego, prawo które powinno być potwierdzone w Ustawie zasadniczej.

Formułując powyższe postulaty dotyczące Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Biskupi wyrazili przekonanie, iż głos Episkopatu jest także głosem zdecydowanej większości społeczeństwa.

7. STANOWISKO RADY STAŁEJ KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI [Z DNIA 13 LUTEGO 1997 R.]

Wypracowany przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego „Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997 r.” stał się przedmiotem „Stanowiska” Rady Stałej Episkopatu Polski, które zostało przekazane m.in. Prezydentowi RP oraz Marszałkom Sejmu i Senatu³⁶. Biskupi wyrazili zaniepokojenie, podzielane przez wiele środowisk w kraju, iż „Konstytucja, jako podstawowy zbiór praw, na którym ma być zbudowane całe ustawodawstwo nowoczesnego państwa obywatelskiego, nie wróży Polsce dobrej przyszłości, jeżeli będzie dokumentem narzuconym narodowi polskiemu przez większość, wprowadzie formalnie do tego uprawnioną, ale nie uwzględniającą interesów mniejszości”³⁷. Poważne obawy autorów „Stanowiska” budziła zwłaszcza warstwa aksjologiczna przysłej Konstytucji, dlatego też upomnieli się o zapisanie w Ustawie Zasadniczej spraw istotnych dla ludzi wierzących.

Biskupi zwrócili uwagę na konieczność odwołania się do Boga jako do ostatecznego sędziego ludzkich spraw. Projekt przewidywał bowiem, iż Konstytucja będzie najwyższym prawem Rzeczypospolitej Polskiej w sensie absolutnym. Zdaniem autorów „Stanowiska”, „Skutki takiego zapisu są bardzo groźne, zdają się bowiem zezwalać ustawodawcy na stanowienie każdego prawa, nawet jeżeli stoi ono w wyraźnej sprzeczności z naturą i godnością człowieka”³⁸.

W kwestii ochrony życia ludzkiego Rada Stała domagała się „zobowiązania się ze strony państwa do jego ochrony, jako pierwszego i warunkującego inne prawa człowieka.”³⁹ Konieczność powyższej gwarancji wypływała z faktu, iż zaproponowana przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego wizja źródeł prawa prowadziła w konsekwencji do błędnej koncepcji ochrony fundamentalnych praw człowieka, w tym przede wszystkim prawa do życia.

³⁶ Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997 r. znajduje się m.in. w: *Projekty Konstytucji 1993-1997*, część 2, do druku przygotował R. Chruściak, Warszawa 1997, s. 198-252. Por. W. Kręcisz, W. Orłowski, *Przygotowanie, uchwalenie i ogólna charakterystyka Konstytucji z 1997 r.*, w: *Polskie prawo konstytucyjne*, red. W. Skrzydło, Lublin 2003, s. 98.

³⁷ Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski, *[Biskupi polscy w sprawie konstytucji Rzeczypospolitej]* z dnia 13 lutego 1997 r., „Biuletyn KAI” nr 7 (257) z 18 lutego 1997 r., s. 29.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

Możliwość zawarcia małżeństwa „tylko między osobami odmiennej płci, czyli mężczyzną i kobietą, z wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami dotyczącymi praw rodzicielskich, w tym w sposób szczególnie prawa rodziców do decydowania o kierunku religijnego i moralnego wychowania ich dzieci”⁴⁰, to kolejna sprawa podniesiona przez autorów „Stanowiska”. Konstytucja nie powinna bowiem pozostawiać w tej materii żadnych wątpliwości oraz przenieść ciężaru rozstrzygnięcia przedstawionych powyżej kwestii na akty normatywne niższego rzędu.

W ostatnim fragmencie cytowanego dokumentu, Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski opowiedziała się za zapisaniem w przyszłej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej pojęcia narodu, którego tożsamość wyraża jego historia i kultura. Biskupi podkreślili przy tym, iż postulat ten nie jest sprzeczny z normami prawa międzynarodowego oraz z ustawodawstwem Unii Europejskiej. Dlatego też nie ma sensu rezygnować w akcie nadrzędnym w hierarchii źródeł prawa stanowionego – jakim jest Konstytucja – z wartości, które są drogie wszystkim Polakom.

Na zakończenie biskupi wyrazili głębokie przekonanie, iż Zgromadzenie Narodowe Rzeczypospolitej Polskiej, „stanowiąc ustawę zasadniczą, zechce uwzględnić postulaty podyktowane troską o wspólne dobro naszej Ojczyzny”⁴¹.

8. KOMUNIKAT Z 288 ZEBRANIA PLENARNEGO EPISKOPATU POLSKI [Z DNIA 30 KWIETNIA – 2 MAJA 1997 R.]

288 Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski odbyło się w dniach 30 kwietnia – 2 maja 1997 roku w Warszawie. Podczas zebrania biskupi zajęli jednoznaczne stanowisko w sprawie uchwalonej miesiąc wcześniej (2 kwietnia) Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej⁴². Wskazali na braki w dziedzinie moralnej, pozostawiając jednocześnie decyzję dotyczącą tego, jak głosować w referendum zaplanowanym na 25 maja, sumieniu wiernych.

W „Komunikacie” z obrad biskupi wskazali na wady Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej uchwalonej 2 kwietnia 1997 r. przez Zgromadzenie Narodowe. Zwrócili się do wiernych z pytaniami, czy ich zdaniem ważne dla katolików zagadnienia znalazły wystarczającą ochronę. Do kwestii budzących wątpliwości autorzy Komunikatu zaliczyli m.in. sprawę ochrony życia, prawo rodziców do wychowania dzieci, kwestie tożsamości i tradycji narodowej oraz suwerenności kraju. Warto podkreślić – na co zwrócił uwagę bp T. Pieronek – iż krytykę Kon-

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze zm.

stytucji Konferencja Episkopatu Polski przeprowadziła w formie pytań i w sposób niepolityczny, podnosząc kwestie, które budziły zastrzeżenia moralne⁴³.

„Największe zastrzeżenia Kościoła – powiedział w rozmowie z KAI abp H. Muszyński – budzi fakt, że konstytucja nie określa w jasny sposób źródeł wartości uniwersalnych, o jakich jest tam mowa”⁴⁴. Abp Muszyński skrytykował przede wszystkim treść preambuły, w której zapisano możliwość wywodzenia wartości uniwersalnych od Boga i innych źródeł, które przez twórców Konstytucji nie zostały określone. Zdaniem Arcybiskupa „Nie można przeciwstawiać odpowiedzialności przed Bogiem odpowiedzialności przed własnym sumieniem (...). Sugeruje się w ten sposób, że jedni odpowiedzialni są przed Bogiem, inni natomiast przed sumieniem”⁴⁵.

„Uwzględniając historyczne znaczenie tego aktu – napisali biskupi w „Komunikacie” – wzywamy wszystkich do podjęcia w sumieniu decyzji wyrażającej odpowiedzialność przed Bogiem i historią, ponieważ tekst Konstytucji budzi poważne zastrzeżenia moralne”⁴⁶.

9. ZAKOŃCZENIE

Zaangażowanie Episkopatu Polskiego w proces tworzenia Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej nie może budzić zdziwienia. Wynika wprost z realizacji dokumentów Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której (nr 76) Ojcowie Soboru sformułowali m.in. zasadę współpracy Kościoła i wspólnoty politycznej dla dobra wspólnego osoby ludzkiej.

Troska o człowieka, właściwy ład moralny w państwie oraz poszanowanie podstawowych wartości, to powody, dla których Episkopat Polski zaangażował się w proces tworzenia Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku. Episkopat nie sformułował jednak jednego stanowiska w sprawie aksjologii Konstytucji Rzeczypospolitej, ale wielokrotnie – w zależności od potrzeb i sytuacji – wypowiadał się na temat Ustawy zasadniczej. Świadczą o tym zaprezentowane i przeanalizowane dokumenty: Stanowisko w sprawie założeń aksjologicznych z 16 czerwca 1990 r., Projekt zapisu do Konstytucji z 6 lipca 1990 r., List Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji z 22 października 1994 r., Komunikat z 275. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 16-18 marca 1995 r., Sta-

⁴³ Por. 288 Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski [AW, GP (KAI)], „Biuletyn KAI” 18 (268) z 6 maja 1997 r., s. 2.

⁴⁴ Konferencja Episkopatu Polski wypowiedziała się w sprawie konstytucji [MP (KAI)], „Biuletyn KAI” 18 (268) z 6 maja 1997 r., s. 1.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Komunikat z 288 Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, „L’ Osservatore Romano” (wydanie polskie) 6 (193)/1997, s. 57.

nowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Stanowisko Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 13 lutego 1997 r. i Komunikat z 288 Zebrania Plenarnego Episkopatu Polski z 30 kwietnia – 2 maja 1997 r. Dokumenty te zawierają bardzo różne postulaty dotyczące aksjologii Ustawy zasadniczej, które stanowią materię konstytucyjną: *invocatio Dei*, ochrona małżeństwa i rodziny, wartości fundamentalne (godność, wolność równość), ochrona ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci oraz wolność sumienia i religii.

Analiza postulatów Kościoła Katolickiego, dotyczących aksjologii Konstytucji RP, formułowanych przez Episkopat, wskazuje, iż wiele z nich zostało uwzględnionych przez twórców Ustawy zasadniczej.

W pierwszym zdaniu Preambuły do Konstytucji, która nie rozpoczyna się od *invocatio Dei*, jak postulował Episkopat Polski, znalazły się następujące sformułowania: „...my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary...”, „...wdzięczni naszym przodkom (...) za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach...”, „...w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem...”. Zdanie drugie Preambuły brzmi następująco: „Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej”.

W rozdziale pierwszym Konstytucji, wśród zasad ustrojowych, znajduje się art. 18, w którym zagwarantowano, iż „Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej.”

W rozdziale drugim ustrojodawca dał wyraz personalistycznej wizji człowieka, m.in. poprzez oparcie katalogu wolności, praw i obowiązków człowieka i obywatela na przyrodzonej godności człowieka (art. 30), wolności (art. 31) i równości (art. 32) oraz poprzez wyróżnienie wolności i praw osobistych, politycznych i społecznych. Z art. 30 wynika, iż „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona niezbywalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, opierając się na Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz postulatach Episkopatu Polski, zagwarantowała w art. 53 wolność sumienia i religii oraz w art. 48 prawo rodziców do moralnego i religijnego wychowania dzieci. Art. 53 ust. 1 Konstytucji brzmi następująco: „Każdy ma prawo do wolności sumienia i religii”. Art. 48 ust. 1 natomiast: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Wychowanie to powinno uwzględniać sto-

pień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania”.

THE AXIOLOGY OF THE CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF POLAND
IN THE POSTULATES OF THE POLISH EPISCOPATE

Summary

The tenth anniversary of adopting the Constitution of the Republic of Poland on 2nd April 1997 became an opportunity to reflect on the system of the state, functioning of its institutions and the status of the individual. The subject literature hardly ever tackles the topic of values that the state constitutional system is based on. Furthermore, there are no studies devoted to The axiology of the Constitution of the Republic of Poland in postulates of the Polish Episcopate.

The present study aims to present and analyze the postulates of the Polish Episcopate which concern the axiology of the Constitution of the Republic of Poland. The postulates were voiced in the form of official standpoints, letters to the congregation and communiqués from plenary sessions of the Polish Episcopate Conference and meetings of the Stable Council.

Nota o Autorze: PAWEŁ SOBCZYK – dr nauk prawnych, adiunkt w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz w Wyższej Szkole Menedżerskiej w Warszawie. Zainteresowania naukowe: prawo konstytucyjne i wyznaniowe, a zwłaszcza status jednostki w państwie oraz relacje państwo – Kościół

Słowa kluczowe: Konstytucja, aksjologia, wolność religijna, Episkopat Polski, Kościół Katolicki

O. MAREK SAJ CSsR

PARTYCYPACJA ŚWIECKICH W APOSTOLSTWIE WSPÓLNOTY ZAKONNEJ NA PRZYKŁADZIE ZGROMADZENIA REDEMPTORYSTÓW

1. WPROWADZENIE

Miejsce i rola osób świeckich w Kościele zyskują, szczególnie w ostatnich dziesiątkach lat, coraz większe znaczenie. Potwierdzają to dokumenty Soboru Watykańskiego II, jak również wypowiedzi ostatnich papieży. Ich lektura ukazuje znaczenie laikatu, jego prawo i obowiązek uczestniczenia w apostołstwie. Zadania ludzi świeckich w Kościele nie mają charakteru delegowanego, zastępczego lub tymczasowego, lecz są ich własnymi zadaniami wynikającymi z ich powołania jako świeckich. W działalności tej, nie są oni także pozostawieni samym sobie. Mają w tym ściśle współpracować z hierarchią Kościoła, jako równorzędni partnerzy w ewangelizacji. W ostatnich dziesiątkach lat powstają liczne grupy świeckich chrześcijan stawiające sobie cele zgodne z powyższymi założeniami. Niektóre z tych grup powiązane są ze wspólnotami zakonnymi: kierując się ich duchowością, korzystając z zaplecza intelektualnego i materialnego, wreszcie współpracując w dziełach podejmowanych przez macierzyste wspólnoty zakonne. Takie formy emanowania duchowości zgromadzeń zakonnych i poszerzania ich oddziaływania napotykać na zrozumienie, aprobatę, a nawet zachętę ze strony Kościoła. Przykład tego widzimy choćby w Zgromadzeniu Najświętszego Odkupiciela¹, które zaprasza do współpracy w swojej misji ewangelizacyjnej dla najbardziej opuszczonych i ubogich – ludzi świeckich. Jan Paweł II, podczas spotka-

¹ Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela (Congregatio Sanctissimi Redemptoris), w Polsce znane jako Redemptoryści, założone zostało przez św. Alfonsa Marię de Liguori w 1732 roku w miejscowości Scala koło Neapolu we Włoszech. Jest ono kleryckim, zakonnym instytutem misyjnym, różnych obrządków, na prawie papieskim i z przywilejem egzempcji, którego celem jest: „Iść za przykładem Zbawiciela Jezusa Chrystusa, głosząc słowo Boże ubogim, tak jak On to o sobie powiedział: Posłał Mnie głosić Ewangelię Ubogim” (por. Łk 4, 18; Łk 61, 1). Czyni to, głosząc z misyjnym zapałem Ewangelię i wychodząc naprzeciw naglącym potrzebom duszpasterskim ludzi najbardziej opuszczonych, a przede wszystkim ubogich.

nia z członkami XXIII Kapituły Generalnej tego zakonnego instytutu, która miała miejsce w 2003 roku w Rzymie, wyraził życzenie: „Dzielcie się tym waszym charyzmatem ze świeckimi, aby i oni byli gotowi oddać życie dla obfitego odkupienia”.² W artykule tym przedstawiamy więc prawne podstawy takiego wspólnego apostołskiego działania redemptorystów i wiernych świeckich.

2. NORMY OGÓLNOKOŚCIELNE

Osoby świeckie, zaproszone do aktywnego włączenia się w działalność apostołską Kościoła, nie są pozostawione samym sobie. Ich zaangażowanie ma bowiem zawsze dokonywać się we współpracy z hierarchią Kościoła, czyli ma być jej podporządkowane. Bezpośrednią zaś podstawą tej współpracy jest apostołski cel Kościoła w zakresie ewangelizacji, a to wszystko dla bardziej skutecznego apostołstwa.³

Inicjatywa takiego wspólnego prowadzenia dzieła ewangelizacji spoczywa na hierarchii, na wszystkich jej stopniach. Zwraca na to uwagę Dekret o apostołstwie świeckich mówiąc iż, „biskupi, proboszczowie i pozostali kapłani obu grup (diecezjalni i zakonni) niech mają przed oczyma, że prawo i obowiązek pełnienia apostołstwa są wspólne wszystkim wiernym, czy to duchownym, czy świeckim, oraz że w budowaniu Kościoła także świeccy mają swój udział. Dlatego niech po bratersku współpracują w Kościele ze świeckimi, a szczególną troską niech otaczają świeckich w ich pracach apostołskich”.⁴ Słowa te są jakby apelem do duchowieństwa o współdziałanie z laikatem, ale z drugiej jednak strony to również sami świeccy winni mieć świadomość, iż ich apostołstwo, czy to indywidualne, czy grupowe, ma być złączone z apostołstwem całego Kościoła, i prowadzone w łączności z tymi, którzy z ustanowienia Bożego kierują Kościołem.⁵ Jeżeli jakies zadania, łączące się z obowiązkami pasterzy, zostają powierzone przez władze Kościoła wiernym świeckim, to z tytułu tej misji podlegają oni bezpośrednio i całkowicie władzy kościelnej. Jednakże przewodnictwo prowadzone przez prezbiterów ma polegać przede wszystkim na rozpatrywaniu wspólnych zdań i wspólnym ich wypełnianiu.⁶

Omawiana współpraca powinna polegać na wzajemnym uzupełnianiu się. Kapłani mają więc wsłuchiwać się w głos świeckich, przyjmować ich doświadczenia i kompetencję, gdyż jest to bardzo pomocne w rozpoznawaniu znaków

² Jan Paweł II, *Przemówienie do Redemptorystów z okazji XXIII Kapituły Generalnej*, w: *Dokument końcowy XXIII Kapituły Generalnej Roma – Italia 2003. Przesłanie, Wskazania, Decyzje, Przemówienie Ojca Świętego*, Rzym 2003, nr 5.

³ Por. Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, (dalej: AA), nr 23; Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, (dalej: ChL), nr 31.

⁴ AA, nr 25.

⁵ Por. tamże, nr 23.

⁶ Por. tamże, nr 24.

czasu. Jednocześnie powinni pomagać im w odkrywaniu charyzmatów, którymi zostali obdarzeni dla dobra apostołatu. Wydaje się, że tylko wtedy będzie można spokojnie powierzać ludziom świeckim odpowiednie zadania, gdy ta współpraca będzie przebiegała pomyślnie w wolności i swobodzie działania, i stanie się równocześnie zachętą do podejmowania przez nich odważnych inicjatyw.⁷

Świeccy mogą swoją działalność ewangelizacyjną wykonywać na wielu polach, co wypływa z charyzmatów, którymi zostali obdarzeni. Wielu z laików zostaje powołanych do szczególnej współpracy z hierarchią kościelną, wybierając różne posługi, wpływające właśnie z ich charyzmatów.⁸ Otwiera się tutaj duże pole dla działalności ludzi świeckich. Mogą oni pełnić funkcje ewangelizacyjne jako katecheci, głosiciele słowa Bożego, kierować małymi wspólnotami apostołskimi lub być ich animatorami.⁹

Istotnym ponadto argumentem wspólnego działania w Kościele jest soborowy Dekret o misyjnej działalności Kościoła, w którym Ojcowie soborowi stwierdzają, iż Kościół nigdy nie będzie prawdziwym i doskonałym wizerunkiem Chrystusa, jeśli razem z hierarchią nie współpracują ludzie świeccy.¹⁰ Trzeba podkreślić również i to, że nie są oni tylko pomocnikami, ale współtwórcami dzieła ewangelizacji, których udział jest konieczny i bezwzględny.¹¹ Parafia jest właśnie takim wyraźnym przykładem miejsca, w którym ta współpraca może być widoczna i gdzie możliwe jest apostołskie zaangażowanie ludzi świeckich, a duszpasterstwo bez nich jest niepełne.¹²

Pod wpływem przedstawionej powyżej myśli soborowej rozpowszechniło się w ostatnich latach przekonanie o wzajemnym uzupełnianiu się powołań do życia zakonnego i świeckiego. Chrześcijanie świeccy mogą prowadzić dzieła ewangelizacyjne nie tylko sami lub we wspólnotach zrzeszających świeckich, ale także we współpracy z instytucjami zakonnymi. Kościół popiera takie działania jako sposób rozwijania dynamizmu apostołskiego zakonów oraz świeckich. Działania te są również świadectwem ewangeliczności wspólnoty zakonnej.¹³

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, (dalej: EN), nr 73.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, (dalej: AG), nr 21.

¹¹ Por. J. Mariański, *Kontrowersje wokół roli świeckich w parafii*, w: *Kościół – świat – świeccy*, Warszawa 1988, s. 64.

¹² Por. S. Nagy, *Świeccy w komunijnej współpracy Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1990), t. 114, s. 385.

¹³ Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, *Życie braterskie we wspólnocie* *Congregavit nos In unum Christi amor*, 2 lutego 1994, nr 70; Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, *Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych* *Potissimum Institutioni*, 2 lutego 1990, nr 92.

Synod Biskupów z 1994 roku polecił instytutom zakonnym stworzenie nowych struktur i wypracowanie programów formacji dla wspierania i rozwijania uczestnictwa świeckich w ich życiu. Synod przypominał, że współpracując ze świeckimi, zakonnicy powinni zachować swoją tożsamość i własną dynamikę życia.¹⁴ Wyraźne potwierdzenie, a nawet zachętę do takiego wzajemnego współdziałania, znajdujemy w posynodalnej adhortacji *Vita consecrata*: „Dzisiaj dość liczne Instytuty, często pod wpływem nowych okoliczności, dochodzą do przekonania, że ludzie świeccy mogą mieć udział w ich charyzmacie. Są oni zatem zapraszani do głębszego uczestnictwa w duchowości i misji danego Instytutu. Można powiedzieć, że (...) rozpoczyna się dziś nowy i bardzo obiecujący rozdział w dziejach relacji między osobami konsekrowanymi a laikatem”.¹⁵

Będzie to świadczyło o tym, że wszyscy przynależą do Kościoła i są za niego odpowiedzialni, że także świeccy tworzą wspólnotę razem z osobami duchownymi i konsekrowanymi, współpracując z nimi w różnych dziedzinach życia, dla ewangelizowania świata.¹⁶

Zaangażowanie ludzi świeckich wymaga odpowiedniego przygotowania, które mają im nade wszystko zapewnić duszpasterze z nimi współpracujący.¹⁷ Na nich również spoczywa ciężar zadbania o dobre i godziwe warunki do wypełniania swojej misji. To ich zadanie przypomina również dekret *Apostolicam actuositatem*: „Niech pasterze Kościoła przyjmują tych świeckich chętnie, z wdzięcznością, niech dbają, by warunki ich życia odpowiadały jak najbardziej wymogom sprawiedliwości.”¹⁸ Do tej posługi formowania laikatu dokumenty Kościoła zapraszają także osoby konsekrowane.¹⁹ Ponadto, obowiązek ten spoczywa również na parafiach, rodzinach, katolickich szkołach i uniwersytetach²⁰, zaś środkiem służącym do tego jest katechizacja oraz nauki pouczające ich o obowiązku głoszenia narodom Chrystusa.²¹

Odpowiednie przygotowanie do danej misji wypełnianej przez świeckich jest bardzo ważne, gdyż w wielu przypadkach będą oni zastępować kapłanów. Wiąże się to z przekazywaniem przez nich nauki chrześcijańskiej, która musi być podana zgodnie z nauką katolicką.²² Już Sobór wielokrotnie podkreślał, iż każdy rodzaj

¹⁴ Por. Synod Biskupów, IX Zgromadzenie Zwyczajne, Instrumentum laboris *Życie zakonne i jego posłannictwo w Kościele i świecie*, Watykan 1994, nr 80.

¹⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 25 marca 1996, (dalej: VC), nr 54-56.

¹⁶ Por. ChL, nr 2, 55, 67.

¹⁷ Por. AA, nr 28-32.

¹⁸ Tamże, nr 22; EN, nr 73.

¹⁹ Por. Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Zakony i promocja ludzka*, 12 sierpnia 1980, nr 10 d; VC, nr 60.

²⁰ Por. ChL, nr 35.

²¹ Por. AG, nr 38.

²² Por. AA, nr 17.

apostolstwa ma prowadzić do przybliżenia ludzi niewierzących do przyjęcia sakramentów zgodnie z nauką Kościoła katolickiego.²³

3. KONSTYTUCJE I STATUTY ZGROMADZENIA REDEMPTORYSTÓW

Konstytucje instytutów zakonnych stanowią dla ich członków normy życia i działania.²⁴ Są one – ze względu na zawartość – nazywane regułą życia lub po prostu *patrimonium* instytutu.²⁵ Podobnie jak w innych zakonnych zgromadzeniach, tak również u redemptorystów, *Konstytucje* wraz ze *Statutami Generalnymi*, oprócz norm konstytuujących ten instytut zawierają główne priorytety działalności apostolskiej, związane z własnym charyzmatem.²⁶

Przełożony Generalny w liście skierowanym do wszystkich członków Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela napisał, iż powyższe dokumenty proponują drogę i zasady, dzięki którym redemptoryści stają się uczestnikami misji Odkupiciela, postępując bezpośrednio za Chrystusem i oddając siebie samych na służbę Kościołowi i ludziom współczesnym.²⁷ Dokonuje się to poprzez wierne postępowanie za charyzmatem swojego założyciela św. Alfonsa Marii Liguoriego, którego celem było: „Iść za przykładem Zbawiciela Jezusa Chrystusa, głosząc słowo Boże ubogim, tak jak On to o sobie powiedział: Posłał mnie głosić Ewangelię ubogim.”²⁸

W głoszeniu tej nowiny redemptoryści działają wspólnie, tworząc jedną społeczność misyjną, jednoczącą współbraci złączonych ze sobą przez profesję zakonną. W swojej wspólnotowej misji biorą pod uwagę potrzeby Kościoła powszechnego, miejscowego, włączają się w struktury misyjne diecezji i okręgów – do czego przynagla ich własne prawodawstwo.²⁹

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, (dalej: KPK/1983), kan. 662: „Za najwyższą zasadę swego życia zakonnicy winni uznać naśladowanie Chrystusa ukazane w Ewangelii i wyrażone w konstytucjach własnego instytutu.”

²⁵ Por. B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez instytuty życia konsekrowanego na podstawie dokumentów kościelnych z lat 1917-1996*, Warszawa 2002, s. 260.

²⁶ Prawodawstwo redemptorystów wylicza niektóre formy działalności apostolskiej, do których należą: misje ludowe, duszpasterstwo parafialne, katechizacja, rekolekcje, popieranie sprawiedliwości i postępu społecznego, apostolstwo przez środki społecznego przekazu, studium teologii moralnej i pastoralnej oraz kierownictwo duchowe, por. *Konstytucje Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986, (dalej: Konst. CSsR), nr 13-16; *Statuty Generalne Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986, (dalej: Stat. gener.), nr 016-024.

²⁷ Por. List Przełożonego Generalnego o. J.M. Lasso de la Vega, Rzym, 15 sierpnia 1986, w: *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986, s. 7-8.

²⁸ Konst. CSsR, nr 1.

²⁹ Por. tamże, nr 18.

Jednym z wyzwań współczesnych czasów jest współpraca ze świeckimi. Pomimo tego, że zagadnienie laikatu nie jest bezpośrednio poruszone w *Konstytucjach*, to jednak w sposób ogólny mówią one o dostosowaniu sposobów działania do potrzeb i inicjatyw Kościoła, a więc także tych, które dotyczą zaangażowania ludzi świeckich w eklezjalnym dziele ewangelizacyjnym.³⁰

Tak można również rozumieć otwartość wspólnoty zakonnej redemptorystów dla świata, by była bliżej ludzi, co pozwoli jej skuteczniej rozpoznawać znaki czasu i miejsca oraz lepiej przystosować się do wymogów ewangelizacji.³¹ To otwarcie na świat i jego potrzeby spowodowane jest również przynależnością członków wspólnoty zakonnej do różnych grup, zwłaszcza tych, pośród których przychodzi im pracować. W ten właśnie sposób, niosąc radość Ewangelii, którą żyją, mają stawać się zaczynem dla świata i żywym świadectwem nadziei.³²

W sposób bezpośredni problematyka laikatu została poruszona w *Statutach Generalnych* Zgromadzenia Redemptorystów, które zobowiązują członków instytutu do współpracy z nim. Ma ona polegać na uświadamianiu świeckim ich powołania w Kościele, a także na pobudzaniu i zachęcaniu ich do działalności apostołskiej, gdyż mają oni w niej swój własny i konieczny udział.³³

Statuty Generalne normują także sprawę oblatów Zgromadzenia, czy to duchownych, czy świeckich, którzy powinni być traktowani jako stali lub okresowi współpracownicy apostołatu instytutu.³⁴ Wspólnota zakonna winna wspierać ich poprzez odpowiednie przygotowanie i ciągłą łączność ze sobą, gdyż traktuje ich jako odpowiedzialnych uczestników swojej misyjnej działalności. Określenie szczegółowych kwestii współpracy pozostawiono już prowincjom.³⁵

W Warszawskiej Prowincji Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela tematykę laikatu i apostołskiej współpracy z nimi porusza artykuł trzeci pierwszego rozdziału *Statutów Prowincjalnych* zatytułowany *Współpraca apostołska*.³⁶ Zwraca on uwagę, iż do Zarządu Prowincji i Sekretariatów do spraw Laikatu i Młodzieży oraz do poszczególnych wspólnot należy troska o należyte ukształtowanie laikatu. Jednostki te uwzględniać mają szczególnie młodzież, tak by ludzie świeccy mogli włączyć się do wspólnoty życia i w działalność apostołską redemptorystów.³⁷ Wspomniane *Statuty* przynaglają ponadto Zarząd Prowincji,

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże, nr 19, 43.

³² Por. tamże, nr 43.

³³ Por. Stat. gener., nr 014.

³⁴ Por. tamże, nr 02.

³⁵ Por. tamże, nr 085.

³⁶ Por. *Statuty Prowincjalne Warszawskiej Prowincji Redemptorystów*, Warszawa 2001, (dalej: Stat. prow.), nr 0014-0017.

³⁷ Por. tamże, nr 0014.

by wprowadził w życie i działalność instytucję *Świeckiego Misjonarza Najświętszego Odkupiciela*, zgodnie z decyzją XXI Kapituły Generalnej.³⁸

4. KAPITUŁY GENERALNE I PROWINCJALNE

Kapituła generalna – zgodnie z własnymi Konstytucjami – jest najwyższą władzą w instytucie.³⁹ Za *Kodeksem Prawa Kanonicznego* z 1983 roku można wyliczyć pięć zasadniczych obowiązków Kapituły generalnej. Należy do nich: strzeżenie dziedzictwa instytutu, popieranie zgodnej z nim przystosowanej odnowy, dokonywanie wyboru najwyższego przełożonego, załatwianie ważniejszych spraw instytutu oraz wydawanie norm, które powinny być przez wszystkich zachowane.⁴⁰

Idąc za powszechnym prawodawstwem Kościoła, *Konstytucje* redemptorystów określają Kapitułę generalną jako prawnie zwołany i ukonstytuowany najwyższy organ wewnętrzny, który zarządza Zgromadzeniem i je reprezentuje. Wyraża on jednocześnie udział wszystkich współbraci w trosce o dobro całego Instytutu.⁴¹ Odpowiednią władzę w swojej jednostce ma Kapituła prowincjalna, która jako kolegalna osoba moralna, złożona z przedstawicieli wszystkich współbraci, zarządza prowincją.⁴²

Jak już wcześniej wspomnieliśmy, do zadań Kapituły należy m.in. wydawanie norm dotyczących życia i działalności członków danego Zgromadzenia.⁴³ Interesujący nas tutaj temat laikatu i współpracy z nim w dziele apostołskim stał się tematem Kapituł, czy to generalnych, czy prowincjalnych Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela. Najobszerniej tematem współpracy ze świeckimi zajęła się XXI Kapituła Generalna, która odbyła się w dniach od 15 sierpnia do 15 września 1991 roku w Itaici w Brazylii. Poprzedziły ją różnego rodzaju przygotowania, między innymi spotkania poszczególnych regionów Zgromadzenia, które miały ukazać jego stan w obecnym czasie oraz problematykę, którą Kapituła miałaby się zająć. Jednym z tematów wówczas poruszonych była współpraca z laikatem. Niemalże każda grupa zauważyła potrzebę zaangażowania ludzi świeckich w redemptorystowski apostołat, co w niektórych prowincjach było już praktykowane.⁴⁴

³⁸ Por. tamże; *Dokument końcowy XXI Kapituły Generalnej Itaici (Brazylia) 1991*, Rzym 1991, nr 60.

³⁹ Por. KPK/1983, kan. 631 § 1.

⁴⁰ Por. KPK/1983, kan. 631.

⁴¹ Por. Konst. CSsR, nr 104; Stat. gener., nr 0116 a.

⁴² Por. Konst. CSsR, nr 122 a; Stat. prow., nr 0092.

⁴³ Por. KPK/1983, kan. 631 § 1; Konst. CSsR, nr 111; Stat. gener., nr 0140 c.

⁴⁴ Por. *Informationes des Reunionis Regionale*. Podsumowanie spotkania przygotowującego XXI Kapitułę Generalną, 1 czerwca 1991, Lyon, nr 2.2.2.

Rezultatem przygotowań do wspomnianej Kapituły był *Raport o stanie Zgromadzenia* przygotowany przez Zarząd Generalny.⁴⁵ W dokumencie tym współpraca z laikatem przedstawiona została jako jedno z głównych zadań Zgromadzenia na najbliższe lata.⁴⁶ Podkreślono pracę wielu prowincji, które włączają świeckich w swoją działalność, w ten sposób proponując im także życie charyzmatem redemptorystowskim.⁴⁷

We wspomnianym *Raporcie* przełożeni podkreślają, że nie chodzi o pomoc personalną dla Zgromadzenia, ale o rozeznanie powołania i misji laików w Kościele. Dlatego też priorytetową sprawą jest przygotowanie programu formacji duchowej, misjonarskiej, który pozwoli laikom na większe zaangażowanie się w działalność ewangelizacyjną redemptorystów.⁴⁸ Formacja ta powinna odbywać się w różnych sektorach i być odpowiednio dostosowana do ich wieku, potrzeb i możliwości. Zwracają przełożeni także uwagę na to, by w formacji nacisk kładziono na wszystkie formy służby laików⁴⁹, uwzględniając w tym stale poszerzające się miejsce świeckich w apostołacie Kościoła.⁵⁰

Pośród laikatu, w omawianym dokumencie, szczególną uwagę zwrócono na młodzież, widząc pilną potrzebę rozwinięcia duszpasterstwa młodzieżowego, które mogłoby jej pomóc odkryć własne powołanie w Kościele.⁵¹ Autorzy *Rapor-tu* sugerują, by apostołstwo młodzieży odbywało się według planu ustalonego przez Generalną Komisję do spraw tego apostołatu. Plan ten powinien szczególnie akcentować formację apostołskich grup młodzieżowych oraz ich zaangażowanie w redemptorystowski apostołat.⁵²

Unormowanie tego zagadnienia znalazło swoje miejsce w *Dokumencie końcowym XXI Kapituły Generalnej Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*.⁵³ Już na samym początku zaznaczono, iż w swej treści nie ogranicza się on tylko do życia i działalności redemptorystów, ale w dużej mierze mówi także o współpracy z laikatem, akcentując sprawę duszpasterstwa młodzieży, przez co otwiera ludziom świeckim drogę do poznania i wzięcia udziału w życiu i apostołacie Zgromadzenia.⁵⁴ Duszpasterstwo młodzieży stanowi właśnie podstawę nadziei, zaś kontakt młodych z różnymi wspólnotami redemptorystów oraz przykład ich życia może im pomóc w zdobywaniu głębszej świadomości eklezjalnej i umocnić

⁴⁵ Por. *Raport o stanie Zgromadzenia na XXI Kapitułę Generalną 1991*, Rzym 1990.

⁴⁶ Por. tamże, nr 2.4.2.1.

⁴⁷ Por. tamże, nr 2.2.6.10.

⁴⁸ Por. tamże, nr 2.4.2.1.

⁴⁹ Por. tamże, nr 2.4.2.1.

⁵⁰ Por. tamże, nr 2.4.2.3.

⁵¹ Por. tamże, nr 4.2.2.

⁵² Por. tamże, nr 2.4.4.1.

⁵³ Por. *Dokument końcowy XXI Kapituły Generalnej Itaici (Brazylia) 1991*, Rzym 1991.

⁵⁴ Por. tamże, nr 55; Komisja Generalna ds. Powołań, *Linie duszpasterstwa młodzieży Redemptorystów*, 28 lutego 1989, Wiedeń, nr 5.2.

chrześcijańskie powołanie.⁵⁵ W czasach, kiedy młodzi ludzie poszukują akceptacji oraz odczuwają potrzebę wspólnego życia i dzielenia się z innymi własnymi przeżyciami oraz trudnościami, wspólnoty redemptorystów mają do spełnienia względem nich specjalną misję⁵⁶, bowiem młodzież należy dziś traktować jako jedną z grup najbardziej opuszczonych.⁵⁷

Rezultatem takiego stanowiska była decyzja Kapituły, by duszpasterstwo młodzieży stało się jednym z priorytetów w planach każdej Prowincji czy Regii Zgromadzenia. Zwrócono przy tym uwagę, iż praca z młodzieżą nie powinna być traktowana jako duszpasterstwo powołaniowe, które ma inne cele i zadania.⁵⁸

Podkreślając i popierając podjęte już w Prowincjach inicjatywy względem ludzi świeckich, Kapituła zachęca do podjęcia tej współpracy tam, gdzie jej jeszcze nie ma.⁵⁹ Podaje także kierunki, w których ma się ona rozwijać, a mianowicie: współpraca z laikatem winna się zasadzać na komplementarności i na solidarności; świeccy, jako ochrzczeni członkowie Kościoła, winni być zachęceni do spełniania swej posługi zgodnie ze swym charyzmatem, właśnie jako świeccy; różność rejonów, w których pracują redemptoryści, winna się wyrażać w wielości form współpracy z laikatem; przy współpracy z laikatem należy uwzględnić tendencje Kościoła lokalnego; dialog z laikatem, zawsze konieczny przed wszelką współpracą, winien być szczerym wysiłkiem poznania ich aspiracji i potrzeb; współpraca z laikatem w danej Prowincji Zgromadzenia winna brać pod uwagę priorytety pastoralne tej Prowincji.⁶⁰

Ponadto Kapituła zleciła Sekretariatowi Generalnemu do spraw duszpasterstwa przygotowanie szczegółowych dyrektyw dotyczących współpracy z laikatem, by mogły z nich skorzystać poszczególne Prowincje.⁶¹ One z kolei powinny dzielić się między sobą doświadczeniami takiej współpracy, dzięki czemu będą się mogły ubogacić i dokonać jej oceny.⁶²

Kapitularze zwracają także uwagę na formację świeckich współpracowników.⁶³ Ma ona uwzględniać właściwości kultury lokalnej, a także normy życia wspólnotowego redemptorystów.⁶⁴

Oprócz powyższych decyzji Kapituła XXI wprowadziła w Zgromadzeniu pojęcie *Świeckiego Misjonarza Najświętszego Odkupiciela*, który jest aktywnym

⁵⁵ Por. *Dokument końcowy XXI Kapituły...*, nr 55.

⁵⁶ Por. *Communicanda 11, Apostolska Wspólnota Redemptorystów: dla samej siebie profetycznym i wyzwajającym głoszeniem Ewangelii*, 25 grudnia 1988, Rzym, nr 47.

⁵⁷ Por. *Dokument końcowy XXI Kapituły...*, nr 56 a.

⁵⁸ Por. tamże, nr 57.

⁵⁹ Por. tamże, nr 58.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. tamże, nr 59 a.

⁶² Por. tamże, nr 59 b.

⁶³ Por. tamże, nr 59 c.

⁶⁴ Por. tamże, nr 59 d.

współpracownikiem, uczestniczącym w apostołskim posłannictwie redemptorystów. Ponadto postanowiła, iż Zarząd Generalny wypracuje odpowiednie normy, które będą się odnosiły do wszystkich Prowincji Zgromadzenia.⁶⁵ Zachęciła jednocześnie, by wszystkie wspólnoty otworzyły się na laików, przez co mogliby oni szerzej uczestniczyć w życiu, pracy i duchowości owych wspólnot.⁶⁶

Temat podjęty przez wspomnianą Kapitułę oraz jej decyzje stały się priorytetem na pokapitulne sześćciolecie, w którym ludzie świeccy, i ich miejsce w apostołskim posłannictwie redemptorystów, mieli stanowić główny punkt zainteresowań. W liście do całego Zgromadzenia Przełożony Generalny pisał: „W roku 1991 jako Redemptoryści podjęliśmy decyzję, która jest znakiem tego, że Zgromadzenie otwarło nowy rozdział w swojej historii, rozdział bogaty w nadzieję. W tym nowym okresie świeccy są wezwani do uczestnictwa w duchowości i misji redemptorystowskiej.”⁶⁷

Przedłużeniem decyzji kapitulnych były kolejne wydawane dokumenty generalne Zgromadzenia, zawarte zwłaszcza w *Communicandach*, wytyczających kierunki rozwoju instytutu Redemptorystów. W rok po zakończeniu Kapituły, nowy Zarząd Generalny wydał *Communicandę 1: Troska o żywotność i wzrost tego, co istotne w naszym życiu apostołskim*.⁶⁸ Czytamy w niej, iż aby lepiej głosić Ewangelię ubogim, trzeba szukać sposobów na konkretne jej wcielanie w życie ludzi pośród których poszczególne wspólnoty redemptorystów żyją, a nieodzowną pomocą w tym dziele są ludzie świeccy.⁶⁹

Współpracy z laikatem poświęcono całą *Communicandę 4* z 1995 roku. Jest to już jakby szczegółowy podręcznik współpracy apostołskiej redemptorystów ze świeckimi. Przywołując historię, przypomniano, iż od początku założenia Zgromadzenie było blisko ludu, a w szczególności sposób ludu ubogiego i opuszczonego. Podejmowało ze świeckimi współpracę w działalności apostołskiej, tak jak to miało przykład w kaplicach wieczornych założonych przez świętego Alfonsa

⁶⁵ Por. tamże, nr 60 a.

⁶⁶ Por. tamże, nr 60 b; *Communicanda 11, Apostolska wspólnota...*, nr 4 b.

⁶⁷ List Przełożonego Generalnego Juana M. Lasso de la Veaga do wszystkich prowincji, *Redemptoryści: Zakonnicy i Świeccy dla głoszenia Ewangelii w nowy sposób*, 15 marca 1997 r., s. 2.

⁶⁸ *Communicanda 1, Troska o żywotność i wzrost tego, co istotne w naszym życiu apostołskim*, 1 sierpnia 1992, Rzym.

⁶⁹ Por. tamże, nr 3.6.

w Neapolu⁷⁰, czy w działalności świętego Klemensa angażującego świeckich do różnorodnych dzieł apostołskich.⁷¹

Communicanda ta zawiera *Dyrektywy i Normy* odnoszące się do współpracy ze świeckimi na gruncie współodpowiedzialności, czyli tego rodzaju współpracy, gdzie świeccy w sposób aktywny uczestniczą w życiu apostołskim wspólnoty.⁷²

Dyrektywy wyznaczają redemptorystom następujące zadania: zachęcać świeckich do bardziej dojrzałego poznania specyfiki powołania wypływającego z Chrztu świętego oraz do większej gotowości odpowiedzialności; zapraszać ich do uczestnictwa w duchowości i misji redemptorystowskiej; otwierać dla nich swoje wspólnoty i ukierunkowywać formację współbraci tak, aby byli dobrze przygotowani na tę współpracę; pozostawać zawsze otwartymi na ubogacenie się tym, co wnoszą do życia wspólnot.⁷³

W dalszej części redemptoryści wymagają od siebie odpowiednio zaplanowanego współdziałania, tak by świeccy byli w nim rzeczywiście współpodmiotami w ewangelizowaniu ubogich.⁷⁴ Takie spojrzenie, polegające na wzajemnym uzupełnianiu się, pomoże uniknąć laicyzowania się kleru, a z drugiej strony klerykalizowania się świeckich.⁷⁵

Ze względu na to, że redemptoryści mają specjalną misję w Kościele, wynikającą z ich charyzmatu, świeccy winni uczestniczyć w misji właściwej temu instytucji. Ich udział w tej misji nadaje jej większe i jaśniejsze znaczenie w konkretnej rzeczywistości.⁷⁶ Forma zaś tej współpracy ma odpowiadać aktualnym potrzebom Kościoła⁷⁷, musi wynikać ze wzajemnej postawy poznania, dialogu i wymiany darów.⁷⁸

Jak wynika z treści Communicandy o *Współpracy wspólnoty Redemptorystów ze świeckimi*, bardzo mocno akcentowana jest więź, która powinna łączyć obydwie strony, co w dużym stopniu pomoże w lepszym współdziałaniu. Ta więź

⁷⁰ Por. Communicanda 4, *Współpraca wspólnoty Redemptorystów ze świeckimi*. Dyrektywy i Normy, 8 września 1995, Rzym, nr 03. Por. Th. Rey-Mermet, *Alfons Liguori święty wieku oświecenia*, Warszawa 1987, s. 219-233; P. Koźlak, *Nie poddawaj się przeciętności! Duchowość świeckich wg św. Alfonsa de Liguori*, Gliwice 2002, s. 74-77.

⁷¹ Por. Communicanda 4, *Współpraca wspólnoty...*, nr 03; E. Dudel, *Apostoł Warszawy i Wiednia*, Warszawa 1982, s. 117; J. Heinzmann, *Głosić Ewangelię na nowo. Św. Klemens Maria Hofbauer (1751-1820)*, Tuchów 1992, s. 45, 99, 103.

⁷² Por. Communicanda 4, *Współpraca wspólnoty...*, nr 08.

⁷³ Por. tamże, nr 10; *Dokument końcowy XXI Kapituły...*, nr 59 c.

⁷⁴ Por. Communicanda 4, *Współpraca wspólnoty...*, nr 11.

⁷⁵ Por. tamże, nr 12.

⁷⁶ Por. tamże, nr 13, 27.

⁷⁷ Por. tamże, nr 14-16.

⁷⁸ Por. tamże, 29-30.

widoczna ma być także w uczestnictwie świeckich w przynajmniej niektórych momentach ich braterskiego, wspólnotowego życia.⁷⁹

Poszukując różnych form współpracy, redemptoryści podają jej kryteria, uwzględniając z jednej strony pragnienia świeckich, ich osobiste zainteresowania i czasowe możliwości, z drugiej zaś warunki istniejące w samej wspólnotie zakonnej.⁸⁰ Wszystko to jednak ma być podporządkowane naczelnemu celowi, czyli ewangelizowaniu ubogich.⁸¹

Podobnie jak XXI Kapituła Generalna, tak i omawiana *Communicanda* podkreśla potrzebę odpowiedniej formacji, uzależniając od niej właściwy przebieg apostołskiego współdziałania. Powinna ona obejmować tak redemptorystów, jak i świeckich. Zawierać ma następujące elementy: pogłębienie teologiczno-duchowe powołania i posłannictwa świeckich, specyficzne przygotowanie do apostołatu, w jakim przewidziana jest współpraca, pogłębienie duchowości apostołskiej i wspólnotowej Zgromadzenia.⁸² Szczegółowe plany formacji świeckich pozostawiono do utworzenia poszczególnym Prowincjom.⁸³

Normy natomiast to część *Communicandy*, która odnosi się do instytucji *Świeckiego Misjonarza Najświętszego Odkupiciela*, wprowadzonej przez XXI Kapitułę Generalną.⁸⁴ Nie jest to nowa forma życia braci zakonnych, zaznaczają autorzy *Communicandy* 4, ale jeszcze większe dowartościowanie świeckich w Zgromadzeniu i przejaw rozwoju i otwartości wspólnoty redemptorystowskiej.⁸⁵

Ważnym tutaj wydaje się zwrócenie uwagi na to, kim są Świeccy Misjonarze. Otóż są nimi wierni świeccy, decydujący się na uczestnictwo w duchowości i misji wspólnoty redemptorystowskiej, którzy wybierają stałą formę stowarzyszenia, czyli współpracy i uczestnictwa w życiu apostołskim wspólnoty zakonnej oraz wypełniają misję redemptorystów, jednak zgodnie z ich świeckim charakterem.⁸⁶

W dalszej części *Normy* szczegółowo podają czas i warunki podjętej współpracy ze wspólnotą redemptorystów oraz zadania, które będą im powierzane w apostołskiej misji.⁸⁷ Zarządy poszczególnych Prowincji mają opracować formę

⁷⁹ Por. tamże, nr 19; 21; *Communicanda* 11, *Apostolska wspólnota...*, nr 46.

⁸⁰ Por. *Communicanda* 4, *Współpraca wspólnoty...*, nr 22.

⁸¹ Por. tamże, nr 24.

⁸² Por. tamże, nr 31.

⁸³ Por. tamże, nr 32-38.

⁸⁴ Por. *Dokument końcowy XXI Kapituły...*, nr 60 a.

⁸⁵ Por. *Communicanda* 4, *Współpraca wspólnoty...*, nr 40-41.

⁸⁶ Por. tamże, nr 43; *Raport o stanie Zgromadzenia...*, nr 2.4.2.1; *Communicanda* 1, *Duchowość. Nasze Najważniejsze wyzwanie*, Rzym, 25 lutego, 1998, nr 05, 17, 39.

⁸⁷ Por. *Communicanda* 4, *Współpraca wspólnoty...*, nr 44-46, 48.

udziału Świeckich Misjonarzy w życiu wspólnoty zakonnej, przy zachowaniu przepisów prawa kanonicznego i prawodawstwa Zgromadzenia.⁸⁸

W końcu *Normy* podkreślają konieczność formacji duchowej, duszpasterskiej i kulturowej tych osób. Za taką formację odpowiada sam świecki, jednak ze strony wspólnoty zakonnej ma otrzymać wszystko, co jest potrzebne do wypełniania apostołskiego zadania.⁸⁹

Zagadnienie świeckich i ich współpraca z redemptorystami znalazły również swoje miejsce w kolejnej – XXII Kapitule Generalnej Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela. Otrzymała się ona w 1997 roku w West End, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. W *Sprawozdaniu Zarządu Generalnego o stanie Zgromadzenia* na tę Kapitułę podkreślono, że od czasu ostatniej Kapituły współpraca ze świeckimi na gruncie współodpowiedzialności za dzieło misyjne bardzo się rozwinęła.⁹⁰ Przyczyniły się do tego spotkania, które Rada Generalna odbyła ze świeckimi, a które zaowocowały ukazaniem się *Communicandy 4* poświęconej apostołskiej współpracy wspólnoty redemptorystowskiej ze świeckimi. Pomimo tego, iż niektóre jednostki Zgromadzenia nie są jeszcze odpowiednio przygotowane do tej współpracy, to jednak stwarzany jest klimat współodpowiedzialności pomiędzy świeckimi i redemptorystami.⁹¹

Potwierdzeniem tego jest rozwój duszpasterstwa młodzieżowego, w tym nowe formy misji i udziału w nich ludzi młodych, podejmowanie przez nich różnorodnych zadań duszpasterskich, zwłaszcza względem swoich rówieśników. To wszystko znajduje coraz więcej miejsca w priorytetach Zgromadzenia.⁹²

Zarząd Generalny, widząc wiele pozytywów i owoców takiej współpracy, ocenia tę działalność jako jeszcze niewystarczająco zintegrowaną. Obecność świeckich w życiu wspólnot redemptorystowskich, wola uczestniczenia w życiu, współpracy i poznawaniu duchowości Zgromadzenia są ciągle wyzwaniem.⁹³ Między innymi temu wyzwaniu poświęcono XXII Kapitułę Generalną. Po raz kolejny uświadomiono sobie, jak cennymi i nieodzownymi współpracownikami Zgromadzenia są ludzie świeccy. Bez nich wiele inicjatyw apostołskich byłoby niemożliwych do podjęcia.⁹⁴ Jednakże Kapituła zadała sobie pytania: „Jaki związek istnieje pomiędzy duchowością redemptorystowską a współpracą z laikatem? Czy w autentyczny sposób doceniamy powołanie misyjne dane wszystkim po-

⁸⁸ Por. tamże, nr 51-57.

⁸⁹ Por. tamże, nr 59-62.

⁹⁰ Por. *Sprawozdanie Zarządu Generalnego o stanie Zgromadzenia na XXII Kapitułę Generalną – 1997*, Rzym 1996, nr 55.

⁹¹ Por. tamże. Kapituła przynaglała współbraci do wprowadzenia w życie *Norm* tej *Communicandy*, bo tylko wtedy ta współpraca będzie się dobrze rozwijała, nr 55.

⁹² Por. tamże, nr 56.

⁹³ Por. tamże, nr 66.

⁹⁴ Por. *Dokument końcowy XXII Kapituły Generalnej West End – USA 1997. Postanie, Wskazania, Postulaty*, Rzym 1998, Postanie, nr 9.

przez Chrześcijaństwo, czy też jesteśmy jedynie zainteresowani zdobyciem pomocników dla naszej pracy?”⁹⁵ Na tak postawione pytania odpowiedziała, iż ważnym we współpracy ze świeckimi jest rozwinięcie partnerstwa, nie tylko poprzez dzielenie się z nimi współodpowiedzialnością, ale również poprzez dzielenie się wiarą i duchowością.⁹⁶

Dlatego też we wskazaniach Kapituły na temat duchowości – co było jej głównym tematem – jeden z punktów został poświęcony duchowości i współpracy ze świeckimi. Każda jednostka Zgromadzenia ma dążyć do określenia i zintensyfikowania współpracy ze świeckimi na różnych poziomach, gdyż ta współpraca jest istotna dla wypełniania misji apostołskiej, a w szczególności zaś misji *Świeckiego Misjonarza Najświętszego Odkupiciela*.⁹⁷ Ponadto zalecono wprowadzenie wspólnych modlitw redemptorystów ze świeckimi współpracownikami, co będzie świadczyć o otwartości na nich.⁹⁸ Kapitułarze ciągle także wyczułają na zachowanie identyczności ludzi świeckich oraz tożsamości redemptorystowskiej⁹⁹, by nie doszło do zatracenia naturalnych różnic w powołaniach tych osób. Pomocą temu ma służyć odpowiednia formacja świeckich współpracowników i redemptorystów.¹⁰⁰ Przygotowanie do takiej działalności winno znaleźć już swoje miejsce w programach formacji początkowej, a później ciągłej, redemptorystów.¹⁰¹ Poszczególne Prowincje mają wypracować także dla świeckich odpowiednie programy formacyjne, nie wyłączając stworzenia nawet *Ratio Formationis* dla świeckiego misjonarza Najświętszego Odkupiciela.¹⁰²

O ważności roli świeckich współpracowników może świadczyć fakt, iż Kapituła wysunęła propozycje, aby zapraszać przedstawicieli laików do udziału w Kapitułach Generalnych, o czym zadecydować ma Zarząd Generalny.¹⁰³

5. SEKRETARIAT WSPÓŁPRACY Z LAIKATEM

W strukturach Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela ważną rolę odgrywają tzw. Sekretariaty, czy to na płaszczyźnie całego instytutu, czy też każdej z prowincji osobno. Ich celem jest badanie i rozwiązywanie specjalnych problemów.¹⁰⁴ Pośród wielu innych,¹⁰⁵ istnieje Generalny Sekretariat współpracy z la-

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Por. tamże; *Communicanda 1, Duchowość...*, nr 05, 17, 39.

⁹⁷ Por. *Dokument końcowy XXII Kapituły...*, Wskazania, nr 6.1.

⁹⁸ Por. tamże, Wskazania, nr 6.2.

⁹⁹ Por. tamże, Wskazania, nr 6.3.

¹⁰⁰ Por. tamże, Wskazania, nr 6.4.

¹⁰¹ Por. tamże, *Postulaty*, nr 7.2; *Communicanda 4, Współpraca wspólnoty...*, nr 33.

¹⁰² Por. *Dokument końcowy XXII Kapituły...*, *Postulaty*, nr 7.3.

¹⁰³ Por. tamże, nr 7.4.

¹⁰⁴ Por. *Stat. gener.*, nr 0114.

ikatem, który powstał po decyzji XXI Kapituły Generalnej.¹⁰⁶ On właśnie koordynuje współpracę ze świeckimi w całym Zgromadzeniu.

Decyzją pierwszego spotkania tego Sekretariatu było zbadanie, jak w poszczególnych jednostkach Zgromadzenia wygląda i rozwija się apostołska współpraca ze świeckimi.¹⁰⁷ Opierając się na zdobytym już doświadczeniu, członkowie Sekretariatu stwierdzili, że nadszedł czas ściślejszego włączenia świeckich w życie redemptorystów, poprzez dzielenie z nimi charyzmatu, duchowości i pracy apostołskiej, że otwarcie się współbraci na udział ludzi świeckich w posłudze i życiu Zgromadzenia daje konkretny impuls do ponownego odkrycia charyzmatu i ducha alfonsjańskiego.¹⁰⁸

Generalny Sekretariat współpracy z laikatem podał także kilka zasad, których w tej współpracy trzeba przestrzegać. Mianowicie: konieczne jest zaangażowanie się świeckich w apostołat redemptorystów, a nie tylko bycie z nimi i życie wspólne, gdyż mogłoby to prowadzić do niepotrzebnych niejasności; każdy projekt integracji świeckich w życie redemptorystów powinien być poprzedzony przez decyzje podjęte w wierze i włączając w tę sprawę wszystkich członków danej wspólnoty; trzeba zdać sobie sprawę z różnorodności uczestnictwa świeckich w pracy i życiu redemptorystów, uwzględniając różnice osobowe, kościelne, kulturowe, społeczne.¹⁰⁹

Oprócz wydania powyższych zasad, członkowie wspomnianego Sekretariatu poparli i potwierdzili istniejące inicjatywy, zachęćli Prowincje, które jeszcze nie rozpoczęły takiej działalności, by ją zainicjowały oraz zadecydowali opublikować informacje o doświadczeniach takiej pracy w różnych częściach Zgromadzenia. Wyrazili równocześnie nadzieję na promocję już istniejących programów formacji ludzi świeckich i zapewnili, że będą się starali sformułować normy współpracy pomiędzy redemptorystami i świeckimi zgodnie z decyzjami XXI Kapituły Generalnej.¹¹⁰

Na tym, jak widać, istotnym spotkaniu został także opracowany *Raport o współpracy świeckich w Zgromadzeniu Najświętszego Odkupiciela* mówiący o istniejących już i nowo powstałych inicjatywach.¹¹¹

¹⁰⁵ W Zgromadzeniu Najświętszego Odkupiciela istnieją następujące sekretariaty: życia apostołskiego, formacji, spraw ekonomicznych i misji zagranicznych. W Warszawskiej Prowincji istnieje ponadto Sekretariat do spraw Młodzieży. Por. Stat. gener., nr 0114; Stat. prow., nr 00110.

¹⁰⁶ Por. Generalny Sekretariat współpracy z laikatem, *Do wszystkich Prowincji, Wiceprowincji i Regii*, 12 października 1992, Rzym, s. 1.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 1.

¹⁰⁸ Por. tamże.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 2.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 4.

¹¹¹ Por. Generalny Sekretariat współpracy z laikatem, *Raport o Współpracy Świeckich w Zgromadzeniu Najświętszego Odkupiciela*, Październik, Rzym 1992.

Z inicjatywy tego Sekretariatu opracowano projekt *Norm Generalnych dla Świeckich Misjonarzy Najświętszego Odkupiciela*, który później rozesłano do wszystkich jednostek Zgromadzenia z prośbą o przesłanie swoich uwag. Uzyskany w ten sposób materiał stał się treścią omówionej już wcześniej Communicandy 4: *Współpraca wspólnoty Redemptorystów ze świeckimi*. Po jej wydaniu ówczesny Przewodniczący Generalnego Sekretariatu współpracy z laikatem skierował – na łamach biuletynu wydawanego przez ten Sekretariat zatytułowanego „Together” – słowo zachęcające wszystkich redemptorystów do zapoznania się z nią. Jednakże wyraźnie podkreślił, iż dokument ten nie jest „ostatecznym ani definitywnym słowem odnośnie współpracy Zgromadzenia ze świeckimi. Rzeczywistość ta jest bowiem młoda w Zgromadzeniu, a niektóre Prowincje dopiero rozpoczęły tę współpracę i znajdują się zupełnie w stadium początkowym”.¹¹² Wspomniany periodyk w swoich zamierzeniach ma oferować tak redemptorystom, jak i świeckim współpracującym z nimi na całym świecie, możliwość wymiany doświadczeń, osiągnięć i trudności w tej dziedzinie.¹¹³

Dla lepszego poznania sytuacji, a jednocześnie wzmocnienia współpracy ze świeckimi, Generalny Sekretariat współpracy z laikatem organizuje spotkania ze świeckimi współpracownikami w różnych regionach świata. Jedno z takich spotkań, dla świeckich i redemptorystów z Europy Wschodniej, odbyło się w Prowincji Warszawskiej 1995 roku.¹¹⁴ Wskazania Generalnego Sekretariatu mają być podejmowane przez Prowincjalne Sekretariaty współpracy z laikatem istniejące w każdej Prowincji Zgromadzenia.¹¹⁵

6. ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych powyżej analiz dokumentów kościelnych wynika, że osoby świeckie zajmują znaczące miejsce pośród Ludu Bożego, na równi z innymi, czy to duchownymi, czy zakonnikami. Ich powołaniem jest bycie świeckimi powołanymi do przemiany świata w duchu Ewangelii poprzez codzienne świadectwo życia i słowa. Jednak w wielu sytuacjach mogą się oni włączać w dzieła apostołskie, które Kościół prowadzi, zachowując przy tym własną tożsamość oraz własny specyficzny charakter swego powołania i miejsca w Kościele i świecie. W tej ewangelizacyjnej misji zapraszani są do ścisłej współpracy z hierarchią kościelną, dla której nie są tylko pomocnikami, ale odpowiedzialnymi i godnymi współtwórcami tej misji.

¹¹² S. Wróbel, *Słowo Przewodniczącego*, „Together” 2 (1992), s. 3.

¹¹³ Por. tenże, *Słowo Przewodniczącego*, „Together” 1 (1992), s. 2.

¹¹⁴ Por. M Brynczka, Z. Ogonowski, P. Koźlak, *Laikat i Redemptoryści*, „Nasze Wiadomości” 2 (1995), s. 13-18.

¹¹⁵ Por. Stat. prow., nr 00110.

Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela świadome swej misji w Kościele i świecie, odczytując znaki czasu, zaprasza wiernych świeckich do udziału w swojej apostołskiej działalności. Instytucje ogólnozgromadzeniowe i poszczególne Prowincje ciągle poszukują nowych form i sposobów współpracy w tej dziedzinie, czego dowodem są liczne spotkania i dokumenty poruszające te kwestie. Redemptoryści, w miarę swoich możliwości, starają się stwarzać odpowiednie i godne warunki do wspólnej pracy ewangelizacyjnej. Bardzo często sami świeccy wychodzą z propozycjami takiej współpracy i działań na polu głoszenia Ewangelii. Wyrażają pragnienie zaangażowania się w posłannictwo pełnione przez redemptorystów, by razem z nimi żyć charyzmatem ich Założyciela, św. Alfonsa Liguori. W wielu przypadkach, bez pomocy ludzi świeckich, Orędzie niesione światu przez Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela nie dotarłoby lub z trudnością mogłoby dotrzeć do różnych społeczności.

PARTICIPATION OF LAY PEOPLE
IN THE APOSTOLATE OF RELIGIOUS COMMUNITY.
THE EXAMPLE OF REDEMPTORISTS CONGREGATION

Summary

Lay people occupy a very important place in the community of the People of God like other groups: religious or clergy. Their vocation is to be people called to transform the world in the spirit of Gospel through the testimony of their daily lives. In many situations they can take part of the apostolic works of the Church without losing their own identity and their own specific vocation in the world and in the Church. In this evangelical mission they are invited to a very close collaboration with the Church's hierarchy. In this collaboration they are not treated only as helpers but as partners sharing responsibility for that noteworthy mission.

The Congregation of the Most Holy Redeemer, aware of its mission in the Church and in the world and reading the signs of the time, invites lay people to participate in its apostolic activity. Its institutions and provinces are constantly searching for new forms and ways of collaboration through several meetings and issued documents regarding this matter. Redemptorists, according to their possibilities, are trying to create an atmosphere that will facilitate this common evangelical work. Quite often there are lay people that take initiative and propose new ways of collaboration in proclaiming the Gospel. They express their desire to be involved in the Redemptorists mission so they can live in their lives the charism given to the Redemptorists by their founder saint Alphonsus. In many cases, without the help of lay people, the message that the Redemptorists bring to the world, would never, or with many difficulties, arrive to its addressee.

Nota o Autorze: O. DR MAREK SAJ CSsR – adiunkt w katedrze instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca prawa kanonicznego i prawa wyznaniowego w Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów w Tuchowie. Obszar zainteresowań: instytucje zakonne, formacja do życia według rad ewangelicznych.

Słowa kluczowe: apostołat, świeccy, redemptoryści

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

25 * 2008 * s. 191-204

TOMASZ PAWLIKOWSKI

ZAGADNIENIE AKTU STWÓRCZEGO W KWESTII 44 CZĘŚCI I SUMY TEOLOGICZNEJ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. WPROWADZENIE

Zagadnienie „aktu stworzenia z nicości” ma swój aspekt ogólnoreligijny, istotny dla każdego chrześcijanina, aspekt teologiczny i filozoficzny. Jako wyodrębniona kwestia pojawiło się wraz z chrześcijańską myślą teologiczno-filozoficzną, choć słowne jego sformułowanie znajduje się już w Starym Testamencie, w *Drugiej Księdze Machabejskiej* (7, 28): „spójrz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób”. Występująca w przekładzie Biblii Tysiąclecia formuła: „z niczego stworzył je Bóg”, w Wulgacie brzmi: „ex nihilo fecit illa Deus”, a w Septuagincie: „οὐκ ἐξ οὐτῶν ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός”. Księga ta powstała zaś między 130 a 125 r. przed Chr. Została napisana po grecku językiem zawierającym terminy filozoficzne. Przytoczone tu oryginalne sformułowanie z Septuaginty, stwierdza właściwie, że „nie z bytów uczynił Bóg” rzeczy, przez co daje znać, że Bóg nie potrzebował żadnego tworzywa, by powołać je do istnienia. Nie jest więc Twórcą, Artystą, lecz Stwórcą we właściwym tego słowa znaczeniu. Starożytna filozofia grecka i rzymska w ogóle nie знаła pojęcia „stworzenia z nicości”. Filozofowie pogańscy utrzymywali bowiem, że materia jest odwieczna, wobec czego możliwe jest tylko przetwarzanie uprzednio istniejącego już materiału. Wystarczy choćby ogólnie przypomnieć sobie problematykę *arche* u Presokratyków, czy materii u Platona i Arystotelesa, by dostrzec, że filozofia starożytności pogańskiej nie dopuszcza powstania czegoś zupełnie od podstaw, „od samego istnienia” danej rzeczy począwszy. Świat, nie tylko dla filozofów, ale także dla przeciętnych Greków i Rzymian starożytnych,

istniał zawsze. Co najwyżej mógł posiadać na początku postać chaosu – bełzadu, by potem przerodzić się w uporządkowany kosmos.

Koncepcja „stworzenia z nicości” krystalizowała się powoli, u swych początków nie przypominając nawet jej średniowiecznej dojrzałej postaci. I tak, najpierw uczeń Justyna Męczennika – niejaki Tacjan (II w.) głosił, że Boży Logos, zrodzony przez Boga Ojca, rodzi z kolei kosmos, porządkując stworzoną przez Ojca materię. I właśnie Tacjan był najprawdopodobniej pierwszym myślicielem, który przyjął teorię stworzenia „z nicości” (*creatio ex nihilo*; zob. *Mowa do Greków*, 5, 3). Problem stworzenia „z nicości” jeszcze mocniej zaakcentował współczesny Tacjanowi Teofil z Antiochii. W dziełku *Do Autolyka* (I, 8; II, 10 i 13) użył bowiem formuły, iż Bóg uczynił „byt z niebytu”, oraz krytykował naukę Platona o Demiurgu, który tworzy rzeczy z materii, a nie jest źródłem jej bytu (tamże, II, 9 i III, 114). Również i on dużo miejsca poświęcił zagadnieniu Logosu, który pojmował jako energię stwórczą i moc porządkującą (tamże, II, 13). Po Teofilu koncepcja *creatio ex nihilo* zyskała sobie powszechniejsze uznanie, choć zrozumienie wśród ogółu chrześcijan zyskiwała powoli. Powtarzali ją Ireneusz z Lyonu (II w.) i Tertulian (ok.160-240), Klemens z Aleksandrii (ok. 150-215) i Orygenes (185-254), umacniając pozycję koncepcji *creatio ex nihilo* w społeczności chrześcijan. U św. Augustyna i w średniowieczu, jeszcze na długo przed św. Tomaszem, była już jednak koncepcją dobrze opracowaną pod względem teologicznym i w jakieś mierze pod względem filozoficznym, choć przedstawianą głównie przy pomocy ujęć opartych na filozofii neoplatońskiej. Pogłębiona refleksja filozoficzna nad aktem stwórczym, jak wskazywał ks. Andrzej Maryniarczyk, dokonała się później: najpierw u Mojżesza Majmonidesa (1135-1204), a potem w myśli „złotego wieku scholastyki”, jak nazywa się trzynaste stulecie, u św. Bonawentury (1221-1274), Alberta Wielkiego (ok. 1205-1280) i Tomasza z Akwinu (1224/5-1274)¹.

Przedmiotem przeprowadzonej poniżej analizy jest filozoficzna koncepcja aktu „stworzenia bytu z nicości” sformułowana przez św. Tomasza z Akwinu, a dokładniej: ujęcie przez niego aktu stwórczego jako przyczynowania zarazem sprawczego, wzorczonego i celowego bytów przygodnych przez Boga Stwórcę. Analiza ta skupia się na dwóch ściśle filozoficznych aspektach zagadnienia. Na sposobie, w jaki Doktor Anielski wykorzystuje arystotelesowską teorię czterech przyczyn oraz na ukazaniu znaczenia ujęcia bytu jako analogicznego, dla scharakteryzowania, w systemie św. Tomasza, pochodzenia wszelkich rzeczy od Absolutu. Wobec pojawiających się niekiedy wątpliwości, co do aspektu filozoficznego

¹ Szerzej o kształtowaniu się koncepcji *creatio ex nihilo* traktują prace Juliusza Domańskiego, „Stworzenie z niczego”. *Kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38 (1989-1990), s. 31-41; i Andrzeja Maryniarczyka, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, w: *Filozofia – wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL 3-6 marca 1997*, Lublin 1998, s. 60-70.

koncepcji *creatio ex nihilo*, w oparciu o tego typu dwustronne omówienie problematyki stwarzania, autor podejmuje też w zakończeniu kwestię zasadności jej umiejscawiania na terenie filozofii. Wątpliwości te przybierają częstokroć postać upominania się o zachowanie właściwej interpretacji całokształtu myśli św. Tomasza, który zasadniczo był przecież teologiem chrześcijańskim. Warto niewątpliwie odnieść się i do tej kwestii.

W toku rozważań pojawia się współczesna terminologia tomistyczna, używana zamiennie z określeniami używanymi przez Akwinatę. Używa się zatem wyrażenia „Absolut” lub „Byt Absolutny”, oznaczające w języku współczesnej filozofii tomistycznej byt, w którym istota utożsamia się z istnieniem, zamiast słowa „Bóg”, używanego w języku religii. Gdy chodzi o słowo „Stwórca”, to ma ono swoją interpretację w języku klasycznej filozofii. Z uwagi na swą treść termin „Stwórca” jest bogatszy niż termin „Absolut”, dlatego przy zastąpieniu pierwszego przez to drugie potrzeba dodatkowych objaśnień przez umieszczenie go w odpowiednim kontekście. W przeprowadzanych rozważaniach stosuje się też zwrot „byt przygodny” na określenie bytu, w którym istota i istnienie są realnie różnymi elementami strukturalnymi. Wymienionym zwrotem zastępuje się niekiedy określenie „byt stworzony”. Używanie współczesnej terminologii wiąże się z dwoma aspektami rozważań nad tekstami Doktora Anielskiego. Po pierwsze, tomizm dzisiejszy jest współczesnym kierunkiem filozoficznym i posiada współczesną terminologię. Podjęte rozważania mają służyć także rozwojowi współczesnej metafizyki tomistycznej. Po drugie, użyta terminologia jest zgodna zarówno z duchem poglądów Akwinaty, jak też bardziej zrozumiała dla ogółu współczesnych filozofów niż nacechowane silniejszą konotacją religijną oryginalne słownictwo, wykorzystywane przez św. Tomasza.

2. AKT STWÓRCZY JAKO PRZYCZYNOWANIE SPRAWCZE

Św. Tomasz podejmuje zagadnienie aktu stwórczego w aspekcie przyczynowości sprawczej na początku swoich rozważań przeprowadzanych w kwestii 44, I części *Sumy Teologicznej*². Wydaje się, że podjęcie przezeń właśnie tego wątku jako pierwszego znajduje uzasadnienie w tym, że przyczynowanie sprawcze dotyczy zasadniczo istnienia bytu przygodnego, które jest jego naczelnym wewnętrznym aktem i zarazem podstawowym elementem strukturalnym. Akwinata skupia się w swoich rozważaniach nie tyle na tym, czym jest akt stwórczy, ile na uzasadnieniu, że stanowi on działanie przysługujące jedynie Bogu. Takie postawienie sprawy powoduje, że – wychodząc od stwierdzenia złożoności stworzonych bytów przygodnych – dąży on do wskazania na niezłożony (a zatem różny w swojej

² *Summa Theologiae, Pars I, quaestio 44, articulus 1* (dalej: STh. Oznaczenie cyfrowe części, kwestii, artykułu. Miejsce w jego obrębie ma oznaczenie literowe: c. – *corpus*, o. – *obiectio*, ad – odpowiedzi na zarzuty.).

strukturze od wszelkiego typu rzeczywistości złożonej) Byt Absolutny jako jedyną rację ich istnienia. Posługuje się, w tym celu, teorią partycypacji. Wychodzi mianowicie od tezy, że każda rzecz, jeśli posiada pewną doskonałość przez partycypację, to jest uprzyczynowana ze względu na posiadanie owej doskonałości przez coś, czemu owa doskonałość przysługuje z istoty³.

Ponieważ chodzi tu o uprzyczynowanie bytów w ich istnieniu – Akwinata milcząco zakłada tu, że pewne byty posiadają istnienie przez partycypację, które stanowi ich najbardziej podstawową doskonałość odróżniającą je od niebytu. Św. Tomasz odwołuje się do tezy, którą już poprzednio, w innej kwestii *Sumy Teologicznej*, udowodnił, a mówiącej, że „Bóg jest samym swoim istnieniem przez się subsystującym”⁴. Użyta przez Doktora Anielskiego formuła wskazuje, że istnienie przysługuje Mu z istoty, że jest tożsame z Jego istotą⁵. Dodaje też, że istnienie subsystujące może być tylko jedno, ponieważ to, co subsystuje nie tkwi w jakimś pomocie, ale samo stanowi jakby swój podmiot. Wszelkie zwielokrotnienie do-

³ *Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne.* – STh., I, 44, 1, c. Doskonałością podmiotu jest zawsze jakiś jego akt, który sprawia że doskonałym staje się cała rzecz, w zakresie, w którym ów akt oddziałuje: *Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quaedam est.* – STh., I, 5, 3, c.; *Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu.* – STh., I, 5, 1, c. Jeżeli akt będący doskonałością utożsamia się ze swoim podmiotem, to mówi się, że przysługuje mu z istoty.

⁴ *Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens.* – STh., I, 44, 1, c. Wspomniany dowód znajduje się w STh., I, 3, 4, c.

⁵ *illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.* – STh., I, 3, 4, c. W dziełach Akwinaty wielokrotnie napotyamy powiązanie zagadnienia „bytowania w sobie” lub „przez się” z zagadnieniem subsystencji, rozumianej zasadniczo jako substancja ujęta w aspekcie jej przyporządkowania do istnienia: „Ze względu bowiem bytowania przez się i nie w czymś innym (*per se et non in alio*), mówimy [na substancję] subsystencja, ponieważ o tych orzekamy subsystowanie, które nie w czymś innym, lecz w sobie bytują (*in se existunt*)” – STh., I, 29, 2, c. Bytowanie w sobie odnosi Akwinata także do Boga, gdy w *Summa contra gentiles*, II, 15 pisze „to bowiem co nie posiada przyczyny jest pierwsze i niczym nie zapośredniczone, stąd też koniecznym jest by istniało ono samo przez się jako takie (*ut sit per se secundum quod ipsum*)”. Św. Tomasz nie zmienił zasadniczego określenia subsystencji, które wcześniej podał Boecjusz: „Subsystuje to, co nie potrzebuje samo przypadłości, aby istnieć” (*Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget – Przeciw Eutychesowi*, 3). W *Komentarzu do Sentencji* Akwinata wyjaśniał z kolei Boecjański pogląd na subsystowanie, twierdząc że jest to „określony sposób bytowania, zgodnie z którym coś jest bytem przez się, nie w czymś innym, jak przypadłość” (*subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens* – In I Sent., 23, 1, 1, ad 2; por. *De potentia*, 9, 1, c.).

skonałości zachodzi bowiem ze względu na zróżnicowanie jej podmiotów⁶. Skoro zatem tylko Bogu istnienie przysługuje z powodu Jego istoty, a wszystko inne posiada swoje istnienie w sposób partycypatywny (uczestniczy we własnym istnieniu, ale się z nim nie utożsamia), to działanie sprawcze powodujące zaistnienie bytów przygodnych należy przypisać, w myśl tezy wyjściowej, wyłącznie Bytowi Absolutnemu jako Stwórcy⁷. Ukazawszy, przy posłużeniu się koncepcją partycypacji, że Bóg jest jedynym bytem, w którym istnienie i istota utożsamiają się i że z tej racji jest on przyczyną istnienia każdej rzeczy, Doktor Anielski szkicuje system powiązań międzybytowych w sposób właściwy dla zwolenników ujmowania bytu jako analogicznego. Píše on: „Z konieczności więc wszystkie te [rzeczy], które różnicują się stosownie do różnicy w partycypacji istnienia, jako że bytują w sposób doskonalszy albo mniej doskonały, są uprzyczynowane przez Jeden, Pierwszy i Najdoskonalszy Byt”⁸.

Tytułem wyjaśnień, dodać należy, że analogią bytową, z której św. Tomasz zdaje się korzystać w omawianym zagadnieniu, nazywa się bytowy stan realizacji pewnych wspólnych doskonałości, zwanych analogonami, w odrębnych od siebie bytach, zwanych analogatami. Można też powiedzieć, że analogia bytowa polega na zachodzeniu pewnych relacji pomiędzy podmiotami doskonałości i samymi doskonałościami. Kiedy mówi się o analogii bytowej, to chodzi nie o jakikolwiek typ owych relacji (tych jest nieograniczona ilość), ale tylko o te, które są konieczne i ponadkategorialne. Relacjami koniecznymi zwie się te, bez których byt jako byt nie może istnieć, a więc związki pomiędzy przyczynami wewnętrznymi rzeczy i jej odniesienie do przyczyn zewnętrznych. Zarazem wymienione relacje konieczne charakteryzują byty należące do różnych kategorii i stąd zwane są ponadkategorialnymi, bądź transcendentalnymi.

W przypadku relacji zachodzących wewnątrz bytów mówimy o analogii wewnątrzbytowej, gdzie analogatem jest element podlegający drugiemu na sposób, w jaki podlega możność aktowi. Aktem jest w takiej relacji analogon, stanowiący doskonałość bytową. Relacje wewnątrzbytowe są zróżnicowane, bowiem istnienie jest naczelnym aktem wewnątrz bytu, natomiast istota jest w możności do istnienia; dodatkowo, w skład istoty bytów cielesnych wchodzi forma i materia, przy czym forma jest aktem istoty, a materia znajduje się w możności w stosunku do formy; oprócz tego byt przejawia się ponadto we własnościach transcendental-

⁶ *Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia.* – STh., I, 44, 1, c. Por. STh., I, 7, 1 i 2.

⁷ *Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. [...] Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.* – STh., I, 44, 1, c.

⁸ *Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.* – STh., I, 44, 1, c.

nych, co jest przede wszystkim związane z istnieniem jako aktem. Wszystkie relacje akt – możliwość, jakie napotyka się w bycie, mają względem siebie charakter analogiczny. Relacje typu: istnienie – istota, forma – materia, byt – transcendentalia, różnią się od siebie, ale mają tę wspólną własność, że dokonują się wewnątrz realnego bytu i każda z nich jest relacją typu: akt – możliwość. Oprócz analogicznych relacji wewnątrzbytowych, wyróżnia się też analogię międzybytową, która wskazuje na odniesienie bytów przygodnych do Absolutu będącego niezłożoną pełnią doskonałości – Bytem Absolutnym lub, jak pisze Doktor Anielski, Istnieniem przez się subsystującym (*Ipsum Esse subsistens*)⁹.

Wydaje się czymś naturalnym, że św. Tomasz zastosował, dla ujęcia powiązań bytów stworzonych ze Stwórcą, schemat analogii. Pisząc o partycypacji bytów w istnieniu wskazał bowiem na analogię wewnątrzbytową. Cała doktryna partycypacji, przywołana w analizowanym tekście, wydaje się zresztą służyć wyjaśnianiu relacji jaka ma miejsce pomiędzy analogatem i analogonem, jaka zachodzi wewnątrz każdego konkretnego jednostkowego bytu, choć w różny sposób w różnych rzeczach. Wskazuje na to struktura argumentacji w omawianym tekście, gdzie wywód wychodzi od tezy o partycypacji każdego uprzączynowanego bytu w doskonałościach, a kończy się faktycznym ukazaniem analogiczności tegoż.

Stwierdzenie analogiczności bytu stanowi akceptację pluralizmu bytowego, czyli realnej odrębności poszczególnych zróżnicowanych wewnętrznie rzeczy, przy zwróceniu uwagi na fakt, że wszystkie one posiadają pewne konieczne dla bytowania wspólne doskonałości, obecne w każdej z nich, proporcjonalnie takie same, lecz nie te same. Występuje więc w bytach jakaś analogiczna jedność, która pozwala wnioskować o jedności swojej przyczyny. Dopiero zatem wskazanie na analogię wewnątrzbytową i międzybytową uzasadnia tezę o pochodzeniu od Boga całej zróżnicowanej wewnętrznie dziedziny bytów przygodnych. Stąd też, schemat ujęcia analogicznego pojawi się również przy omawianiu, przez św. Tomasa, aktu stwórczego w aspekcie przyczynowania wzorczego i celowego.

Z punktu widzenia historyka filozofii istotne jest to, że Doktor Anielski przywołuje tutaj zarówno tradycję platońską z jej teorią partycypacji, jak i arystotelesowską z teorią przyczyn. Z punktu widzenia metafizyki obie te teorie zdają się u niego łączyć w jednym spójnym, analogicznym ujęciu bytu jako takiego. Teoria partycypacji i przyczynowości są jakby równorzędne, uzupełniając się w ramach analogicznej zupełnej wizji bytu. Za takim powiązaniem teorii partycypacji i przyczynowości w ramach ogólnej teorii analogii bytu przemawia też paralelność ujęcia aktu stwórczego w omawianym powyżej artykule 1 kwestii 44

⁹ STh., I, 4, 2 c. i ad 3; 14, 4 c.; 44, 1 c. Por. Mieczysław A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 147-163; tenże, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, 204-212.

i „czwartej drogi” zawartej w artykule 3 kwestii 2, I części *Sumy Teologicznej*¹⁰. Tę ostatnią, zdaniem M. A. Krapca należy uznać za najbardziej podstawowy argument Tomaszowy za istnieniem Boga, charakteryzujący się zarazem tym, że wyraża teorię analogii bytu¹¹.

3. ZAGADNIENIE STWORZENIA MATERII PIERWSZEJ

Problematyce pierwotnego tworzywa rzeczywistości poświęca Doktor Anielski artykuł 2 kwestii 44 części I *Sumy Teologicznej*. Napotykaemy w nim wyraźny przykład filozofowania opartego na zastanej tradycji i wnoszonych przez nią trudności¹². Św. Tomasz omawia stanowiska pierwszych filozofów stwierdzając, że za jedyną rzeczywistość uznawali oni byty postrzegane zmysłowo, co do których sądzili, iż mają one wspólną niestworzoną substancję podlegającą zmianom jedynie przypadłościowym. Uważa, iż pogląd ten jest najmniej dopracowany spośród zastanych w dziejach stanowisk. Nie odmawia jednak tym starożytnym myślicielom jakiegось, choćby niewielkiego, odkrywania prawdy. Stwierdza jednak, że wyróżnienie w bytach formy substancjalnej i materii było krokiem naprzód w rozwoju problematyki. Kroku tego dokonać mieli Arystoteles i Platon. Uznawali oni materię za niestworzoną, a formę substancjalną za powstałą bądź to w wyniku kolistego ruchu nieba (Arystoteles), bądź też przez relację bytu do idei (Platon). Akwinata uważał, że taka koncepcja wystarczała do wyjaśnienia powstania substancji określonej przypadłościami determinującymi gatunkowy sposób bytowania, a więc bytu w jego szczegółowych uwarunkowaniach. Dopiero

¹⁰ *Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis. – STh., I, 44, 1, c. Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum. – STh., I, 2, 3, c.* Jeśli chodzi o uzupełnianie się teorii partycypacji i przyczynowości w ramach ogólnej analogicznej wizji bytu u św. Tomasza, zob.: Tomasz Pawlikowski, *Spójność teorii partycypacji zawartej w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 48 (2000), z. 1, s. 103-126.

¹¹ M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 160-163.

¹² Tenże, *Byt i istota*, Lublin 1995, s. 114-116. Autor dostrzega dwie różne postawy badawcze występujące w filozofii. Jedną, którą zapoczątkował Arystoteles, polega na rozwiązywaniu problemów w oparciu o ustalenia poprzedników. Krapiec nazywa ją aporematyczną. Druga, nawiązująca do fenomenologicznej epoki (choć charakteryzuje już Kartezjusza), odrzuca dokonania wniesione przez poprzedników, jako nieprzydatne do rozwiązywania podejmowanych trudności.

jednak, jak wskazuje, następcy wspomnianych wielkich filozofów wyróżnili wspólne tworzywo substancji i przypadłości, czystą możność, tzw. „materię pierwszą” mogącą przyjąć jakąkolwiek formę, co pozwoliło wskazać na powszechną przyczynę bytu jako bytu (*ens inquantum est ens*)¹³. Nie znaczy to jednak, że jakaś możność materialna występująca w naturze rzeczy, jest pozbawiona formy stanowiącej jej akt. Skoro zaś akt jest pierwszy w bytowaniu niż możność, to wynika stąd, że wraz ze stworzeniem formy stwarzana jest podległa jej materia¹⁴.

Doktryna o stworzeniu materii pierwszej wraz z porządkującą ją formą odróżnia koncepcję stworzenia *ex nihilo* od arystotelesowskiej nauki o zapoczątkowywaniu ruchu przez Pierwszego Poruszyciela w podległej mu i równie odwiecznej jak on możności materialnej. Niezmiernie istotnym metafizycznie jest też fakt, że koncepcja wyprowadzenia bytu przygodnego z nicości wskazuje na istnienie jednej racji dostatecznej wszystkich rzeczy, podczas gdy występowanie dwóch współwiecznych elementów, jak też zachodzącej pomiędzy nimi relacji, domaga się uzasadnienia, dlaczego one istnieją. W metafizyce Arystotelesa, który przyjmuje taki dualizm, zaznacza się brak takiego wyjaśnienia. Wniosła je dopiero,

¹³ *Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Uterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium. – STh., I, 44, 2, c.*

¹⁴ *Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est. – STh., I, 44, 2, ad 3.*

w sposób zadowalający wymagania teorii bytu, metafizyka egzystencjalna św. Tomasza¹⁵.

4. AKT STWÓRCZY JAKO PRZYCZYNOWANIE WZORCZE

Wskazanie na istnienie jednego wzoru całej rzeczywistości, tożsamego z istotą Boga – Stwórcy, stanowi przedmiot rozważania św. Tomasza przeprowadzonego w kolejnym artykule. Jego argumentacja wychodzi w tym przypadku od stwierdzenia, że dla wykonania jakiegokolwiek rzeczy nieodzowny jest wzór wyznaczający jej formę. Wzór ten musi być poznany przez umysł twórcy przed wykonaniem dzieła. Może on być zaczerpnięty bądź to bezpośrednio z rzeczywistości zewnętrznej, bądź to poczęty jedynie w procesie wewnętrznego namysłu. Namysł taki możemy dostrzec w samych sobie, na drodze refleksji nad własnym poznaniem intelektualnym. Również w ludzkim poznaniu twórczym musi pojawić się wzór – idea dzieła, które ma być wykonane. Gdy zaś obserwujemy byty naturalne, stwierdza św. Tomasz, zauważamy, że wszystkie one posiadają określone formy, konstytuujące ich wewnętrzną strukturę. Szukając pierwszej przyczyny tego stanu rzeczy odnajdujemy ją w mądrości Bożej, która jest źródłem inteligibilnego porządku wszelkich rzeczy. Ponieważ samych bytów stworzonych jest wiele, a każdy z nich posiada w umyśle Absolutu swoją rację wyznaczającą właściwe mu ustrukturywanie, dlatego mówimy o wielu ideach, czyli wzorczych formach bądź postaciach poszczególnych rzeczy. Ściśle biorąc stanowią one jednak jedność z istotą Boga, ponieważ w Byciu Absolutnym nie zachodzi żadne złożenie. Dzięki relacji do wzorów idealnych tożsamych z intelektem Absolutu, rzeczy noszą w sobie podobieństwo do Niego, w którym uczestniczą w zróżnicowany sposób zwany partycypacją¹⁶.

¹⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, dz. cyt., s. 70-72.

¹⁶ *Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.* – STh., I, 44, 3, c. Na temat powodów wielokrotnienia idei por. STh., I, 15, zwłaszcza artykuł 2.

Zagadnienie przyczynowania wzorczego obecnego w akcie stwórczym tłumaczy zatem Akwinata, wykorzystując dwie bogate tradycje: arystotelesowską (wyrażającą się we wprowadzeniu koncepcji czterech przyczyn) oraz platońsko-augustyńską (wraz z charakterystyczną dla niej tematyką partycypacji). Sposób prezentacji zagadnienia nabiera jednak specyficznego charakteru w kontekście jego własnego systemu. Otóż w omówionym artykule pojawia się kwestia relacji bytu przygodnego do Bożego intelektu, a stosunek bytu do intelektu konstytuuje w rzeczach transcendentálną własność prawdy¹⁷. Umysł Stwórcy jest natomiast ostatecznym powodem prawdziwości bytu. Co więcej, św. Tomasz pisze, że „rzeczy naturalne nazywają się prawdziwymi pod tym względem, że posiadają podobieństwo do postaci, które znajdują się w umyśle Boga”¹⁸. Okazuje się zatem, że własność prawdy, która przysługuje każdemu bytowi, uprzyczynowana jest w nim za pośrednictwem idei wzorczych tożsamych z istotą Absolutu. Możliwa jest przy tym dwojaka sytuacja: albo prawdziwość bytu przygodnego utożsamia się z podobieństwem do owych postaci, albo owo podobieństwo pośrednio przyczynuje tę prawdziwość. Wydaje się, że problem tak postawiony nie da się rozwiązać w oparciu o pozbawione interpretacji teksty Akwinaty, a to z powodu unikalności wskazanego wątku. Nie występuje on w żadnych tekstach znanych autorowi niniejszego artykułu. Można jednak hipotetycznie opowiedzieć się za utożsamieniem prawdziwości bytu przygodnego z jego podobieństwem do postaci wzorczych zawartych w Bożym umyśle, kierując się, dokonany przez Doktora Anielskiego w następnym z omawianych artykułów, analogicznym utożsamieniem podobieństwa do dobroci Absolutu, które występuje w bytach stworzonych, z ich własną dobrocią.

Niezależnie jednak od przyjęcia zaproponowanego wyżej rozwiązania (które dla pełnej akceptacji, bądź odrzucenia, wymaga jednak szczegółowej analizy tekstów Doktora Anielskiego), treść omówionego tekstu informuje nas o tym, że wedle Akwinaty to partycypacja w podobieństwie do idei tkwiącej w umyśle Bożym konstytuuje prawdziwość rzeczy stworzonej. Jeśli natomiast, w myśl wysuniętego przypuszczenia, prawdziwość owej rzeczy jest tożsama z jej podobieństwem do idei, to okazuje się, że rzecz owa partycypuje we własnej doskonałości, którą jest prawda. Byt partycypujący w prawdzie jako jej podmiot jawi się zatem jako analogiczny w kolejnym aspekcie – właśnie prawdziwości, czemu św. Tomasz daje wyraz w końcu omawianego artykułu¹⁹.

¹⁷ *De veritate*, 1, 1, c.

¹⁸ *res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina* – STh., I, 16, 1, c.; por. *De veritate*, 1, 2, c.

¹⁹ STh., I, 44, 3, c.; por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 160-163 i *O rozumieniu filozofii*, dz. cyt., s. 208-214.

5. AKT STWÓRCZY A PRZYCZYNOWANIE CELOWE

Problematykę aktu stwórczego, w kwestii 44, części I *Sumy Teologicznej*, zamyka określenie go w aspekcie, w jakim stanowi on przyczynowanie celowe. Św. Tomasz przyjmuje powszechność występowania zasady celowości i wiąże ją ze sferą działania. Uważa nadto, iż zaprzeczenie twierdzeniu, że każdy działający postępuje celowo, pociąga za sobą przyjęcie całkowitej przypadkowości bytu²⁰. Odróżnia przy tym cel działania od celu doznawania. Działający, jak wyjaśnia, ma na celu odcisnięcie określonego skutku w przedmiocie podlegającym jego czynności. Doznający jej przedmiot ma zaś za cel przyjęcie tego odcisnięcia. Dzięki działającemu i doznającemu powstaje zatem jeden i ten sam skutek. Nadto, jeden i ten sam byt niekiedy działa i zarazem doznaje. Ma to miejsce, jak wyjaśnia Doktor Anielski, w przypadku czynników działających w sposób niedoskonały, niepełny (*agentia imperfecta*). Takimi czynnikami niedoskonałymi są byty stworzone, które zmierzają do celu, jakim jest ich własna doskonałość będąca odbiciem lub podobieństwem doskonałości i dobroci Bożej. Nie są one swoją czystą doskonałością i dobrocią, czyli, odwołując się do teorii analogii bytu, stwierdza się w nich nietożsamość analogatu i analogonu. Tożsamość taka zachodzi jedynie w Pierwszym Działającym, który niczego otrzymać nie może, ale dzięki Jego działaniu stworzeniom udziela się Jego własna doskonałość będąca czystą dobrocią²¹.

Celowość obejmuje zatem całą dziedzinę rzeczywistości, ponieważ stwórcze działanie dotyczy każdego bytu przygodnego, choć zachodzi istotna różnica pomiędzy skutkiem celowego działania któregośkolwiek ze stworzeń, a skutkiem celowego działania Stwórcy. Akt stwórczy udzielający dobroci stworzeniom okazuje się nieudzielalny, stanowi przeto wyłączną własność Bytu Absolutnego. Jest ponadto działaniem na rzecz bytów przygodnych, podczas gdy one same w swoich czynnościach nie udoskonalają Boga.

²⁰ *Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu.* – STh., I, 44, 4, c. Zdaniem św. Tomasza, każdy działający działa celowo, choć nie zawsze świadomie. Byty posiadające intelekt kierują się bowiem do celu w sposób zamierzony, a byty nierozumne kierowane są ku celowi przez własną naturę nadaną im z przewidzenia Bożego intelektu. Zob. *Summa contra Gentiles*, I, 2.

²¹ *Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.* – STh., I, 44, 4, c.

6. ZAKOŃCZENIE

Powiązanie arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn z platońsko-augustyńską teorią partycypacji w ramach teorii analogii bytu posłużyło św. Tomaszowi do realizacji zasadniczego celu omawianej kwestii 44 części I *Sumy Teologicznej*, którym była charakterystyka aktu stwórczego. Typowo metafizyczne ujęcie problematyki aktu stwórczego w dziele teologicznym budzi być może zdziwienie u współczesnego czytelnika, jest jednak znamienne dla sposobu uprawiania teologii przez Doktora Anielskiego. Sama koncepcja „stworzenia z nicości” zrodziła się wszakże na gruncie myśli chrześcijańskiej, znajdującej w tej mierze oparcie w Piśmie Świętym. Należy jednak pamiętać, że utrwalwszy się w świadomości społeczności chrześcijańskiej zyskała ona stopniowo swoją pogłębioną interpretację teologiczną i filozoficzną. Interpretacja filozoficzna szczególnie zaintrygowała umysły największych przedstawicieli trzynastowiecznej scholastyki: św. Bonawentury, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Zwłaszcza w odniesieniu do ostatniego można zaryzykować stwierdzenie, że tam, gdzie można ukazać jakąś koncepcję chrześcijańską przy pomocy samej filozofii, św. Tomasz pozostaje filozofem. Podejście takie jasno odgranicza problematykę, którą można podjąć w oparciu o sam przyrodzony człowiekowi rozum, od problematyki wyłącznie teologicznej. Jest podejściem typowo spekulatywnym, charakterystycznym dla dojrzałej scholastyki wieku XIII. Ukazanie św. Tomasza jako filozofa w niczym nie przeczy więc tezie, że był on również – i to przede wszystkim – teologiem.

Niezwykle doniosłym, a nie zawsze uświadamianym jest fakt, że Doktor Anielski wypracował własną postać metafizyki i opartej na niej filozofii, która stała się początkiem wielowiekowej, trwającej do dziś tradycji filozofii tomistycznej. Również filozoficznej interpretacji koncepcji aktu stwórczego dokonał św. Tomasz nie na gruncie systemu Stagiryty, ale na gruncie wypracowanej przez siebie metafizyki egzystencjalnej. W poglądach Stagiryty brak było pełnej koncepcji Absolutu i kwestii istnienia jako aktu bytu, a materia pierwsza była w swym istnieniu traktowana jako niezależna od Pierwszego Poruszyciela. Wprowadzenie koncepcji istnienia jako naczelnego aktu bytu, materii jako nie istniejącej bez formy i dopełnienie koncepcji Boga pojętego jako osobowy Absolut, a zarazem Stwórca, jest charakterystycznym wkładem Doktora Anielskiego w dzieje filozofii.

W zawierającej wspomniane elementy Tomaszowej metafizyce egzystencjalnej pojęcia przyczynowania sprawczego, wzorczego, materialnego i celowego nabierają również innej treści niż u Filozofa. Akt stwórczy, jako sprawianie bytów przygodnych nakierowuje się na aspekt nadania im aktu istnienia (*ipsum esse*), a nie wytworzenia nowej formy substancjalnej w bytującej już odwiecznej materii. Sama materia pierwsza nie występuje poza strukturą bytu, z którym jest współstwarzana. Ponadto, uważany za perypatetyka chrześcijańskiego Akwinata,

przyjmuje pogląd o realności idei wzorczych, który Arystoteles zdecydowanie odrzucił. Św. Tomasz stosuje tutaj nieznaną Stagiryście zabieg, którym jest utożsamienie ich z intelektem Absolutu. Absolut jest też absolutną przyczyną uporządkowania rzeczy zgodnie z porządkiem intelektu, w czym konstytuuje się własność prawdy bytowej, oraz w ich działaniach zmierzających ku osiągnięciu przez nie doskonałości, czyli wedle porządku woli, w czym konstytuuje się własność dobra bytu²².

Nowością w stosunku do Arystotelesa, wręcz sprzeciwieniem się intencji jego metafizyki, jest wykorzystanie teorii partycypacji, mającej genezę platońską i neoplatońską, przyjętej następnie w augustynizmie. W rozumieniu św. Tomasza dopełnia ona analogicznej interpretacji bytu. Ukazuje bowiem te aspekty rzeczywistości, których nie wyłącza teoria przyczynowości. Obie te teorie, przyczynowości i partycypacji, składają się więc na najogólniejszą, pozwalającą uzasadnić pluralizm bytowy, teorię analogii.

Przy wykorzystaniu tak rozumianej teorii analogii bytu, możliwe jest dopiero ukazanie aktu stwórczego, jako spowodowania istnienia bytu, wraz ze wszystkimi jego elementami strukturalnymi, trwającego w zgodności z porządkiem intelektu i woli. Obecność w bytach przygodnych, będących co do swego istnienia skutkami aktu stwórczego, transcendentalnych własności prawdy i dobra, ujawniających się z racji włączenia bytów w porządek intelektu i woli, świadczy, że aktu tego dokonał byt osobowy, gdyż tylko osoba posiada intelekt i wolę. Stwierdzenie zaś, że owo działanie, które podjęła świadomość, co do jego skutków, nie może jej udoskonalić, ukazuje jej bezinteresowność. Aktu stworzenia bytów przygodnych „z nicości” dokonuje zatem Absolut osobowy, będący przede wszystkim racją ich istnienia. I właśnie jako ostateczna racja uniesprzeczniająca istnienie bytów przygodnych może być dopiero określony na tle metafizyki Tomaszowej jako Absolut, Byt mający rację swego istnienia w sobie, czyli jako Samoistne Istnienie (*Ipsum Esse subsistens*).

Przedstawione własności Absolutu i Jego działania stwórczego, które ujawnia ujęcie św. Tomasza, pozwalają stwierdzić, że ujęcie Tomaszowe odziedziczyło zasadnicze rysy chrześcijańskiej teologicznej interpretacji aktu stworzenia. Pozostaje jednak, przynajmniej we wskazanych aspektach, ujęciem w swej istocie filozoficznym, które może służyć teologowi we właściwych już tylko jego dyscyplinie dalszych badaniach.

²² W kwestii czynników powodujących, że byt jest zarazem dobry i prawdziwy, informacją o stanowisku Tomaszowym służy przede wszystkim tekst *De veritate*, 1, 1, c.

THE PROBLEM OF THE ACT OF CREATION IN QUESTION 44,
PART I OF THOMAS AQUINAS' SUMMA THEOLOGICA

Summary

In Western theological and philosophical tradition, God is conceived to be the Creator of all that exists. The doctrine of *creatio ex nihilo* (creation out of nothing) has longstanding centrality in this understanding, by the time of Aquinas, concerns over the possibility of the universe itself existing from eternity led to thinking of creation out of nothing as the generic category of which initial creation.

This doctrine involves, by St. Thomas Aquinas, areas of philosophical concern of Aristotle's theory of four causes and Plato's theory of the participation, and the relationship between each.

For Aquinas, the act of creation includes God's activity as the efficient, exemplar and final cause every contingent things. The creation is the act whereby God brings a things into existence from a state of non-existence, but what is peculiar to creation is the entire absence of any prior subject-matter - *ex nihilo subjecti*. It is therefore likewise the production *totius substantiae* - of the entire substance. The preposition *ex*, "out of", imply that *nihil*, "nothing", is to be conceived as the material out of which a thing is made - *materia ex qua*.

Moreover, the things or beings as an object of the creative act in its entitative dependence on the Creator, it follows that, as this dependence is essential, and hence inamissible, the creative act once placed is coextensive in duration with the creature's existence and perfections. This is the participative dependence beings created on God.

What makes possible coherence between theory of four causes and theory of the beings participation is Aquinas' theory of analogy. This is general theory in Aquinas' metaphysics. The analogy of beings allows to show as coexistences two difference aspects of the same created things: its dependence on God as *Prima Causa* and on God as being absolutely perfect (the created beings aren't perfect, but they participate in its own act of existence and own perfections created by God). God as being absolutely perfect – fullness of perfection is the Self-subsistens Being itself – *Ipsum Esse per se subsistens*.

Nota o Autorze: DR TOMASZ PAWLIKOWSKI – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym – Sekcja BOBOLANUM w Warszawie, wykładowca w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi, ur. w 1970.

Słowa kluczowe: św. Tomasz z Akwinu, akt stwórczy, teoria czterech przyczyn, partycypacja bytu, tomizm, arystotelizm, platonizm

Ks. GRZEGORZ HOŁUB SDB

BIOETYKA LAICKA I „CHRZEŚCIJAŃSKA” A KRYZYS RACJONALNOŚCI MORALNEJ

1. WPROWADZENIE

Debata bioetyczna zwykle ma postać dyskusji nad bardzo konkretnymi zagadnieniami jakie rodzą się na styku nauk biomedycznych i etyki. Pojawiające się nowe odkrycia naukowe, jak i możliwości technologiczne wymagają – czasami bardzo natęcznie – szybkich rozstrzygnięć dotyczących ich moralnej dopuszczalności. Jednak w cieniu tych naglących kwestii toczą się spory, bez których dokonanie owych praktycznych rozstrzygnięć mogłoby okazać się niemożliwe, albo poważnie utrudnione. Do istotnego grona takich spornych zagadnień należą kwestie związane z podstawami antropologiczno-etycznymi bioetyki. W artykule tym prześledzone zostaną dwa modele bioetyki, proponowane przez Hugo Tristrama Engelhardta, pod kątem punktu wyjścia dla refleksji etycznej. Ze względu na zawężony charakter tych propozycji zostanie ujawniona ich zależność od współczesnych projektów filozoficznych i poddana krytyce poprzez wskazanie na możliwość znalezienia bardziej uniwersalnego fundamentu.

2. BIOETYKA LAICKA I „CHRZEŚCIJAŃSKA” JAKO ZJAWISKA SPOŁECZNE

Bioetyka laicka, jako przeciwieństwo bioetyki chrześcijańskiej, wydaje się być już znanym pojęciem dla osób zainteresowanych zagadnieniami bioetycznymi. W niektórych krajach europejskich, jak na przykład we Włoszech, projekt ten uznawany jest za jeden z decydujących czynników, które określają całą atmosferę, w jakiej dokonują się debaty wokół problemów bioetycznych¹. Niemniej jednak pojęcie to znane jest szerszemu gronu zainteresowanych, szczególnie dzięki postaci amerykańskiego bioetyka Hugo Tristrama Engelhardta.

¹ Omówienie bioetyki laickiej we Włoszech w: L. Palazzani, *Dall'etica „laica” alla bioetica „laica”*, „Humanitas” 4 (1991), s. 513-546.

Propozycja tego bioetyka jest dosyć nowatorska, choć zarazem nie jest ona pozbawiona ambiwalentnego charakteru. Projekt ten wydaje się być atrakcyjną propozycją zmagania się z dylematami bioetyki w społeczeństwie pluralistycznym. Z drugiej jednak strony, rodzi on uzasadnione wątpliwości dotyczące typu racjonalności moralnej, funkcjonującej w tym typie myślenia.

Engelhardt, prezentując swój projekt bioetyki zakłada, że na forum społeczeństwa laickiego nie dysponujemy żadnymi narzędziami filozoficznymi, które uzdolniłyby nas do stworzenia uniwersalnego projektu bioetyki. Co więcej, jest on przekonany, że filozofia moralna zachodniego świat nie znalazła do tej pory uniwersalnego kryterium dla etyki. Przedsięwzięcia filozoficzne, mające na celu wskazanie na taką kategorię, są kontrowersyjne i niejednokrotnie znajdują się we wzajemnym konflikcie. Tym, z czym musimy się zmagać, jest etyczna fragmentaryzacja i pluralizm.

Próba skonstruowania uniwersalnego projektu bioetyki, w tak zarysowanej perspektywie, wydaje się być przedsięwzięciem dosyć trudnym. Według Engelhardta, tym co jedynie dzielimy nie są uniwersalne intuicje, wartości czy idee, ale procedury osiągania zgody. Stwierdza on wprost: „kiedy wspólnie przyjmowane założenia są niewystarczające do ukształtowania pojęcia życia moralnego i jeśli same racjonalne argumenty nie określają tych założeń, wówczas (...) tym, co można ustalić jest jedynie wspólna struktura moralności, do jakiej dochodzi się za pomocą wzajemnej umowy”².

W tak przedstawionym kontekście, pojawiający się projekt bioetyki jawi się jako pusta, formalna struktura. Tym bowiem, co można „uniwersalnie” ustalić są jedynie procedury dochodzenia do zgody moralnej. Tak więc od potencjalnych uczestników tego przedsięwzięcia oczekuje się jedynie wyrażenia przyzwolenia na uczestnictwo w negocjacjach³. Podejmując się rozwiązania trudnych zagadnień bioetycznych, strony reprezentujące odmienne poglądy moralne dążą do zgody poprzez stworzenia kontraktu. Przestrzenia, gdzie dokonuje się ten proces jest społeczeństwo laickie, które dystansuje się od poglądów tak religijnych, jak i od wszelkich mocnych założeń ontologicznych, aksjologicznych czy etycznych. Członkowie takiej społeczności są określani mianem obcych moralnie⁴.

Tym, co uderza w tym podejściu jest zredukowanie możliwości źródłowego rozeznania tego, co jest autentycznie dobre i złe, słuszne czy niesłuszne do sfery prywatnej aktywności. W laickiej bowiem społeczności, jeśli można mówić o uniwersalnie ważnych zasadach moralnych, to tylko jako o tym, co powstaje w trakcie spotkania obcych moralnie, którzy zawiązują kontrakt. Nie jest to jed-

² H. T. Engelhardt, *Bioethics and the Philosophy of Medicine Reconsidered*, w: *Philosophy of Medicine and Bioethics. A twenty-year Retrospective and Critical Appraisal*, red. R. Carson, C. R. Burns, Dordrecht 1994, s. 103.

³ Por. tenże, *The Foundations of Bioethics*, New York 1996, s. 83.

⁴ Por. tamże, s. 7.

nak docieranie do źródeł moralności, ale jej konsensualne dekretowanie. Racjonalność moralna jest więc tutaj racjonalnością typową dla przedsięwzięcia pragmatycznego. Pierwszą konsekwencją tego jest to, że moralność przestaje być niezależnym fenomenem, niosącym ze sobą jakiś typ powinności czy imperatywności moralnej.

Jak wspomniano powyżej, ludzie, którzy zmagają się z określonymi dylematami moralnym mają jakieś swoje przekonania i posiadają również prawo, aby je manifestować. Mimo to na forum laickiego społeczeństwa poglądy te są zaledwie wstępem do zawiązania kontraktu. Kiedy kontrakt taki już istnieje, prywatne poglądy nie mogą odgrywać decydującej roli. Przestrzenią jednak, gdzie jest to w pełni dozwolone jest mała wspólnota, która podziela te same założenia religijne, metafizyczne czy moralne. Engelhardt nazywa członków takiej wspólnoty przyjaciółmi moralnymi⁵.

Ze względu na swoje prywatne poglądy, myśliciel ten formułuje program bioetyki tylko dla jednej z możliwych wspólnot wyznaniowych czy światopoglądowych, a mianowicie dla ortodoksyjnych, prawosławnych chrześcijan. W ten sposób krystalizuje się koncepcja bioetyki „chrześcijańskiej”.

W jej obrębie nie funkcjonuje już myślenie w kategoriach kontraktu, ale w kategoriach doświadczenia religijnego. Tak więc, poszukiwanie rozwiązań dylematów moralnych bioetyki dokonuje się poprzez odwoływanie do doświadczenia liturgiczno-mistycznego. Engelhardt stwierdza bowiem wprost: „chrześcijaństwo jest liturgicznym sposobem życia, w którym wszystkie dogmaty mają być dane w doświadczeniu, włączając w to moralną treść bioetyki”⁶. Engelhardt jest przekonany, że to chrześcijańskie podejście do zagadnień bioetycznych jest adekwatnym uzupełnieniem bioetyki laickiej.

Ten względnie jasny podział w obrębie poszukiwań etycznych pokazuje, że właściwie istnieją dwie płaszczyzny, na których można zmagać się z dylematami moralnymi bioetyki. Z jednej strony, jest to społeczeństwo pluralistyczne i laickie, gdzie funkcjonuje typ bioetyki proceduralnej. Z drugiej natomiast, jest to mała wspólnota wyznaniowa, która kieruje się mocnymi założeniami metafizycznymi, antropologicznymi i etycznymi⁷. Nie istnieje natomiast przestrzeń dla racjonalności moralnej, która by była niezależna czy to od mentalności kontraktu i konsensusu, czy to od mentalności ściśle religijnej. W kategoriach myślenia Engelhardta, rozum, *ratio*, nie jest w stanie sformułować zespołu uniwersalnych zasad dotyczących kwestii bioetycznych.

⁵ Por. tamże.

⁶ Tenże, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, „Christian Bioethics” 1 (1995), z. 2, s. 191.

⁷ Szersze omówienie bioetyki laickiej i chrześcijańskiej w: G. Hołub, *Between Pragmatics and Religious Experience. Hugo Tristram Engelhardt's Concept of Bioethics*, „Forum Philosophicum” 10 (2005), s. 29-38.

3. KONTEKST FILOZOFICZNY PROPOZYCJI ENGELHARDTA

Zaprezentowana powyżej dystynkcja w obrębie badań bioetycznych pokazuje bardzo wyraźnie, że racjonalność moralna jest pogrążona w głębokim kryzysie. Poza kontraktualistycznym dekretowaniem moralności i hermetyczną etyką religijną nie istnieje żadna możliwość uzyskania wiedzy etycznej, która by była filozoficznie uzasadniona. Ujawnia się tu niewątpliwie stanowisko akognitywizmu moralnego. Można zapytać, jaka jest tego przyczyna.

Hugo T. Engelhardt prezentując projekt bioetyki laickiej i „chrześcijańskiej”, odnosi się do aktualnego stanu refleksji etycznej, która jest mocno zdominowana przez tendencje postmodernistyczne. Jak stwierdza jeden z czołowych myślicieli tego nurtu, ponowoczesność prowadzi do zakwestionowania i porzucenia „stałych struktur, które nakładają na myśl i na egzystencję obowiązek „oparcia się”, „zakotwiczenia się” (z logiką i etyką) w rzeczywistości tego, co jest stałe i co odzwierciedla we wszystkim mityczność mocnych struktur, w każdej płaszczyźnie doświadczenia”⁸.

Zakwestionowanie istnienia stałych struktur rzeczywistości łączy się z radykalnym osłabieniem, a nawet zanikiem, uniwersalnych narracji-dyskursów, co jest podkreślane przez Jean-Francoisa Lyotarda, tak chętnie przywoływanego przez Engelhardta⁹. Sytuacja ta nie omija dyskursu etyczno-moralnego. Dlatego tezę, która jest konsekwencją tego podejścia jest przekonanie o fragmentaryzmie i pluralizmie moralnym. Według postmodernistów, ludzkie *ratio* nie może rościć sobie pretensji do ujęcia projektu moralności, który byłby uniwersalny, a zarazem szczegółowy¹⁰. Współczesna kondycja myśli moralnej jest – w opinii Engelhardta – radykalnie naznaczona przez „ograniczenia laickiej epistemologii moralnej”¹¹.

W tak zarysowanej perspektywie wyraźnie stajemy wobec sytuacji, w której to, co moralne bardzo łatwo może się stać kwestią osobistego smaku czy też osobistych preferencji. Przykład takiego stanowiska na terenie bioetyki daje chociażby Anne Maclean. Stwierdza ona: „chciałabym zrobić jeden fundamentalny zarzut przedsięwzięciom bioetycznym. Chodzi o to, że filozofia jako taka nie dostarcza rozstrzygającego werdyktu w odniesieniu do zagadnień moralnych. Nie istnieje jeden jedyny zbiór zasad moralnych, który filozofia jako taka uzasadniałaby. (...) Kiedy bioetycy formułują rozstrzygnięcia zagadnień moralnych wyłaniających się z praktyki medycznej w istocie jest to ich własne rozwiązanie, a nie rozwiązanie

⁸ G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1999, s. 20.

⁹ Por. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. z fran. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 25n. Engelhardt przywołuje to stanowisko w: Engelhardt, *Bioethics and the Philosophy of Medicine Reconsidered*, dz. cyt., s. 91

¹⁰ Por. H. T. Engelhardt, *Pluralism and the Good*, „The Hasting Center Report” 19 (1989), z. 5, s. 34.

¹¹ Tenże, *The Foundations of Bioethics: Rethinking the Meaning of Morality*, w: *The Story of Bioethics*, red. J. K. Walter, E. P. Klein, Washington D.C. 2003, s. 99.

dyktowane przez filozofię. To jest ich głos, który słyszymy, a nie głos rozumu czy racjonalności”¹².

Zaprezentowane stanowisko akognitywizmu w postmodernizmie prowadzi nas konsekwentnie do momentu, w którym stajemy wobec swobodnego wyboru. Jak stwierdza Bruce Waller: „kiedy spory etyczne doprowadzi się do samych fundamentów, w poszukiwaniu rozwiązania, ostatecznie tym, co pozostaje są preferencje wartości podstawowych, które nie mogą być racjonalnie uzasadnione; również przedłożenie ich nad inne alternatywne preferencje, nie może odbyć się bez pogwałcenia racji rozumowych”¹³.

W świetle tej tezy, stanowisko Engelhardta wydaje się bardziej zrozumiałe. Jeśli bowiem dostępne są tylko „preferencje wartości podstawowych”, które nie mogą być racjonalnie usprawiedliwione, z konieczności stajemy wobec dwu alternatywnych możliwości. Z jednej strony, moralne rozstrzygnięcia dylematów bioetycznych są możliwe dzięki wspólnej decyzji dokonanej w ramach umowy społecznej, kontraktu. Z drugiej strony, do takich rozwiązań dochodzi się w grupach o charakterze religijnym lub światopoglądowym. Jednak w tej drugiej alternatywie, ważność końcowych ustaleń jest ściśle ograniczona do członków danej wspólnoty zaangażowania.

Nawet jeśli zgodzimy się, że punktem wyjścia dla etyki i bioetyki są „preferencje wartości podstawowych”, i tak możemy odpowiedzialnie zapytać, czy nie ma jakiegoś uniwersalnego ujęcia, co najmniej wartości podstawowych.

4. PRZECIWIW POSTMODERNISTYCZNEJ TENDENCJI

Stawiając to pytanie na poziomie metaetycznym, albo w dziedzinie tego, co określiliśmy „preferencjami wartości podstawowych”, w istocie rzeczy musimy przyznać, że myślenie postmodernistyczne oferuje nam zaledwie ogłęd jednostronny. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z jeszcze jednym możliwym stanowiskiem. Bierze ono również pod uwagę, iż punktem wyjścia jest sytuacja naznaczona przez „preferencje wartości podstawowych”. Niemniej jednak, stanowisko to wskazuje na zbiór istotnych wartości, które jawią się jako oczywiste, bez względu na wyznawaną religię i orientację światopoglądową. W centrum tego stanowiska etycznego znajduje się wartość osoby i jej godności.

Aby uzasadnić to stanowisko, należy poddać krótkiemu sprawdzianowi pewien typ intuicji dotyczącej człowieka i jego moralności. Ma ona charakter źródłowy i wydaje się, że jest powszechnie dostępna. Intuicja ta jest istotną częścią życia osobowego, czyli sposobu, w jaki człowiek postrzega siebie i innych ludzi.

¹² A. Maclean, *The Elimination of Morality: Reflection on Utilitarianism and Bioethics*, New York 1993, s. 5.

¹³ B. N. Waller, *Noncognitive Moral Realism*, „Philosophia” 24 (1994), z. 1-2, s. 59n.

Możemy więc stwierdzić, że jeśli nie jest ona zniekształcona przez np. ideologię totalitarnych systemów politycznych, staje się ona czynnikiem, który ma zasadniczy wpływ na relacje międzyludzkie.

Ujawnia się ona jednak ze szczególną siłą w tych momentach, gdy ludzkość jest na granicy zagłady, niebezpieczeństwa wojny, albo w okresie, kiedy pamięć o takich wydarzeniach jest szczególnie żywa. Wykorzystując język Karla Jaspersa, można wiarygodnie twierdzić, że „sytuacje graniczne” budzą w ludziach szczególną świadomość i wrażliwość na niepowtarzalność i cennosc ludzkiego życia¹⁴. To jest być może powodem tego, że intuicja ta jest z taką mocą zapisana w istotnych dokumentach międzynarodowych, które w jakiś sposób łączą wszystkich ludzi.

Można tu wskazać na parę dokumentów międzynarodowych, jak na przykład – Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, gdzie uznanie wyjątkowej wartości osoby ludzkiej i jej godności stanowi swoisty aksjomat¹⁵. Stanowisko takie dostrzegamy również w bardziej współczesnych deklaracjach. I tak w oświadczeniu 60 amerykańskich intelektualistów *What We're Fighting for: A Letter from America* widzimy jasną obecność tej intuicji. Deklaracja ta jest podpisana przez wybitnych myślicieli, reprezentujących bardzo odmienne opcje światopoglądowe, którzy wojnę z terroryzmem usprawiedliwiają odwołaniem się do godności i równości każdej osoby ludzkiej¹⁶. Także w innych ważniejszych dokumentach i konstytucjach wielu krajów bezpośrednio wskazanie na niepowtarzalną wartość człowieka i moralny obowiązek jej respektowania stanowi swoisty fundament¹⁷.

Podobna sytuacja występuje w dokumentach bioetycznych. Odwołanie się do niepowtarzalnej wartości człowieka, jego godności, wydaje się być bezspornym punktem wyjścia takich dokumentów, jak na przykład: Deklaracja Helsińska, Powszechna Deklaracja o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka, Konwencja nt. Praw Człowieka i Biomedycyny czy Deklaracja nt. Uniwersalnych Norm w Bioetyce. Wydaje się, że szybki rozwój nauk biomedycznych, a szczególnie biotechnologii – stawiając nas wobec nowych możliwości, ale i zagrożeń – staje się jakąś sytuacją graniczną naszych czasów¹⁸. Budzi ona w nas szczególną wrażliwość na istnienie pewnego uniwersalnego porządku aksjologicznego, który wyznaczony jest przez kategorię ludzkiej osoby i jej godności.

¹⁴ Rozumienie sytuacji granicznych w: K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. z niem. A. Stanińska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186-198.

¹⁵ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, ONZ, 1948.

¹⁶ *What We're Fighting for: A Letter from America*, Institute for American Values, 12. II. 2002, <http://www.americanvalues.org/html/wwff.html>.

¹⁷ Por. R. Andorno, *The Paradoxical Notion of Human Dignity*, „Rivista internazionale di filosofia del diritto” 2 (2001), s. 155.

¹⁸ Tego typu konkluzja narzuca się przy lekturze: F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. z ang. B. Pietrzyk, Kraków 2004.

5. KONKLUZJE

Projekt bioetyki laickiej i „chrześcijańskiej”, przedstawiony przez Hugo Tristrama Engelhardta, wydaje się być praktycznym narzędziem w rozwiązywaniu kontrowersji moralnych bioetyki na forum społeczeństwa pluralistycznego. Jednak ten typ myślenia pomija istotny fakt, że pomiędzy pragmatyczną i instrumentalną racjonalnością uczestników kontraktu, a hermetyczną mentalnością wspólnoty religijnej istnieje szeroka płaszczyzna racjonalności aksjologicznej, która jest dostępna każdemu człowiekowi.

W praktyce, szczegółowa interpretacja pojęcia osoby i jej godności może oczywiście rodzić wiele kontrowersji. Jednak wydaje się, że lepsza jest postawa, która cierpliwie poszukuje nowego i pełniejszego rozumienia tych istotnych pojęć, niż odwoływanie się do rozwiązań pośpiesznych, ale bardziej wątpliwych.

LAY AND „CHRISTIAN” BIOETHICS AND THE CRISIS OF MORAL RATIONALITY

Summary

This article sets out Hugo Tristram Engelhardt's projects of secular and "Christian" bioethics. In the first one, a kind of pragmatic moral rationality is deployed; whereas the second one is characterised by the religious and communitarian moral rationality. In the article, it is argued that this distinction neglects a kind of moral rationality which stems from the notions of the person and its unique dignity which are available to grasp despite different cultural differences. What makes them so trans-cultural is also a fact that they are enshrined in the all-important international documents, including bioethical ones.

Nota o Autorze: **KS. DR GRZEGORZ HOŁUB SDB** - jest pracownikiem naukowym na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej i Międzywydziałowym Instytucie Bioetyki PAT w Krakowie; zajmuje się zagadnieniami etycznymi i antropologicznymi w bioetyce, i metodologią bioetyki.

Słowa kluczowe: bioetyka laicka, bioetyka chrześcijańska, godność osoby, postmodernizm

KS. ZBIGNIEW ŁEPKO SDB
Instytut Ekologii i Bioetyki UKSW, Warszawa

EKOLOGICZNA RELEWANCJA ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

1. WSTĘP

Antropologiczne wątki debaty ekologicznej, prowadzonej od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, wskazują na wysoką użyteczność w tym względzie koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej. W ścisłym sensie idzie o koncepcję wypracowaną przez kilku co najmniej uczonych w ramach tzw. oddolnej antropologii filozoficznej, rozumianej jako systematyczna refleksja nad istotą i naturą człowieka, z uwzględnieniem danych nauk przyrodniczych, w szczególności zaś biologii człowieka. Dlatego też punktami odniesienia w opracowaniu problematyki wyznaczonej tytułem niniejszego artykułu są prace badawcze i literackie wiodących twórców koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej, czyli Arnolda Gehlena, Konrada Lorenza i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta. Na szczególną uwagę zasługuje przy tym fakt, że prezentowana przez Lorenza i Eibl-Eibesfeldta koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej konfrontuje się z odnośną koncepcją Arnolda Gehlena. Podczas gdy dla Gehlena człowiek znajduje się w przestrzeni wyznaczonej przez nieprzewycięzalny antagonizm przyrody i kultury, Lorenz i Eibl-Eibesfeldt postulują istnienie człowieka w układzie dynamicznej równowagi przyrody i kultury.

2. HISTORYCZNE TŁO ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Choć powszechnie uznaje się starożytną, bo arystotelesowską, proveniencję pojęcia „antropologia”, to jednak przez następnych dwadzieścia wieków nie znajdowało ono twórczego zastosowania poznawczego. Dopiero w początkach XVI wieku pojęcie to powróciło na obszar zainteresowań naukowych dzięki pracy Magnusa Hundta, zatytułowanej „*Anthropologium de hominis dignitate*”¹. Jego zastosowanie w opracowaniu problematyki z zakresu nowożytnej filozofii przy-

¹ Por. M. Hundt, *Anthropologium de hominis dignitate*, Leipzig 1501.

rody dowodzi słuszności opinii, wyrażanej przez współczesnych historyków nauki i filozofii, że w epoce nowożytnej obejmowało ono bardzo szerokie spektrum biologicznych zainteresowań człowiekiem. Dzisiaj można by je w przeważającej mierze zaliczyć do anatomii i fizjologii człowieka, a więc do dyscyplin, które zajmują się budową, strukturą i funkcjonowaniem organizmu ludzkiego².

We współczesnych opracowaniach z zakresu historii filozofii zaś przyjmuje się, że powrót do pierwotnego znaczenia antropologii nastąpił za sprawą wydanej w 1596 r. książki Ottona Casmanna pt. „Psychologia anthropologica”. Opracowania te podkreślają, że Casmann antropologię pojmował i propagował jako wiedzę o istocie człowieka, czyli o nieograniczonym spektrum przejawów wyjątkowości ludzkiego życia fizycznego, psychicznego, moralnego, duchowego i kulturowego³. Takie znaczenie antropologii znalazło uznanie i doczekało się rozwinięcia w pracach Immanuela Kanta, Gottloba Ernsta Schulzego, Jacoba Friedricha Friesa, Ludwiga Feuerbacha, Johanna Gottlieba Fichtego czy Wilhelma Diltheya, a więc na przełomie XVIII i XIX wieku, zdominowanego w filozofii przez twórczość wielkich idealistów niemieckich.

Naturalistyczne tendencje w kulturze europejskiej z przełomu XIX i XX wieku doprowadziły do przejścia antropologii przez szereg empirycznych nauk szczegółowych, takich jak biologia człowieka, genetyka człowieka, anatomia fizyczna czy kulturoznawstwo porównawcze. Wilhelm Keller zarzuca przywołanym tutaj dyscyplinom naukowym uzurpację względem antropologicznego dorobku filozofii i zauważa, że dopiero na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia filozofia odzyskała antropologię na określenie systematycznej refleksji nad istotą i naturą człowieka⁴. Wtedy też ujawniła się specyfika oddolnie fundowanej antropologii filozoficznej, czyli takiej antropologii, która w punkcie wyjścia refleksji filozoficznej nad istotą i naturą człowieka uwzględnia dane nauk szczegółowych na jego temat. Zdaniem Kellera⁵ stanowi ona jedną z trzech odmian porządkujących aktualną różnorodność filozoficznych stanowisk antropologicznych. Drugą odmianę stanowi antropologia odgórna (von oben), obejmująca wszelkie próby definiowania człowieka z punktu widzenia jego właściwości duchowych, wyrażających się najpełniej w poznawczych uzdolnieniach myślenia pojęciowego i mowy syntaktycznej. Trzecią odmianę wreszcie stanowi antropologia egzystencjalna (von innen); w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania

² Por. E. Winkler, J. Schweinkhardt, *Expedition Mensch. Streifzüge durch die Anthropologie. Mit einem Vorwort von Konrad Lorenz*, München 1982, s. 27.

³ Por. *Kleines philosophisches Wörterbuch*, red. M. Müller, A. Halder, Freiburg-Basel-Wien 1971, s. 23.

⁴ Por. W. Keller, *Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz*, w: *Neue Anthropologie, Band 6, Philosophische Anthropologie* (erster Teil), red. H. G. Gadamer, P. Vogler, Stuttgart-München 1975, s. 4-5.

⁵ Por. tamże, s. 9.

o istotę i naturę człowieka odwołuje się ona do przeżyć i doświadczeń człowieka, związanych z jego położeniem egzystencjalnym.

Uwzględniająca różnorodność danych szczegółowych z zakresu natury człowieka i jego odniesień do właściwego mu środowiska naturalnego, oddolna antropologia filozoficzna rozwija przedstawione pod koniec lat dwudziestych ubiegłego stulecia idee i postulaty przywrócenia wysokiej rangi filozoficznej refleksji antropologicznej w czasach, które jaskrawo ujawniły niepewność, nieokreśloność i zróżnicowanie poglądów na istotę, naturę i pochodzenie człowieka. Słusznie więc badacze filozofii niemieckiego obszaru językowego podkreślają, że tak rozumiana antropologia filozoficzna narodziła się z „poczucia zamętu, z sytuacji konfliktu wielu sprzecznych ze sobą obrazów człowieka, z kryzysu tożsamości, a z drugiej strony z przekonania, że nowa koncepcja tożsamości człowieka może wyłonić się tylko ze współpracy filozofii i nauki”⁶.

Szczególne znaczenie dla poszukiwania odpowiedzi na oddolnie formułowane pytania antropologiczne posiada opracowanie Maxa Schelera na temat pozycji człowieka w kosmosie⁷ i dopełniające je opracowanie na temat relacji człowieka do historii⁸. Wprawdzie obie prace Schelera stanowiły jedynie szkicową prezentację całości przez wiele lat zdobywanych jego osiągnięć antropologicznych, to jednak równocześnie ujmowały ówczesnych czytelników niezwykle sugestywną syntezą, dzięki czemu szybko stały się czymś w rodzaju intelektualnego zaczątku przemian jednostronnych ujęć człowieka, związanych z jednej strony z teocentrycznym i antropocentrycznym nurtem kultury europejskiej, z drugiej zaś z jej nurtem oświeceniowo-racjonalistycznym, łatwo przeradającym się w nurt materialistyczny. Współcześni historycy nauki i filozofii takie przełomowe znaczenie przypisują właśnie zawartym w pracach Schelera poszukiwaniom odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka postrzeganego wieloaspektowo. Zgodnie z zamysłem Schelera, odpowiedź na to pytanie powinna wyrażać wyjątkowość człowieka, uświadamiającą mu wyróżniające go spośród innych istot żywych właściwości i możliwości po to, aby wzmocnić ludzkie poczucie pewności egzystencjalnej⁹.

Niemal w tym samym czasie, co prace Schelera, ukazało się podstawowe dla rozwoju antropologii filozoficznej dzieło Helmutha Plessnera, poświęcone miejscu człowieka w warstwowej strukturze świata ożywionego¹⁰. Wprawdzie przez jakiś czas dzieło to pozostawało w cieniu prac Schelera, ale zarazem zdecydowanie wzmocniało tendencję do głębokiej rewizji dotychczasowych ujęć człowieka.

⁶ Z. Krasnodębski, *Wstęp*, w: H. Plessner. *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył Zdzisław Krasnodębski. Przełożyli Małgorzata Łukasiewicz, Zdzisław Krasnodębski, Andrzej Załuska, Warszawa 1988, s. 15.

⁷ Por. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.

⁸ Por. M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, Sonderveröffentlichung, Rundschau 1929.

⁹ Por. W. Keller, *Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz*, s. 5-6.

¹⁰ Por. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1965.

Historycy nauki i filozofii podkreślają bardzo silny wpływ wyłożonej w książce Plessnera myśli antropologicznej na dostrzeżenie potrzeby wszechstronnego ujmowania zarówno samego człowieka, jak i tego wszystkiego, co można by nazwać „krajobrazem ludzkim”. Historycy ci podkreślają, że mimo jasnej deklaracji Plessnera, iż przygotowanie podstaw dla nowych pytań o człowieka nie jest sprawą antropologii filozoficznej, to jednak faktycznie tak się stało. Fakty przemawiają więc za stawianą przez historyków diagnozą, zgodnie z którą na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia wystąpiło niezwykle silne oczekiwanie środowisk filozoficznych (humanistycznych) na nowe, bo zrodzone z naukowych inspiracji, pytania o istotę i naturę człowieka¹¹.

3. ARNOLDA GEHLENA ODDOLNE PYTANIA O CZŁOWIEKA

Aktualność myśli Arnolda Gehlena¹² dla antropologicznej problematyki kryzysu ekologicznego wynika z doniosłości jego wkładu w najszerzej rozumiany dorobek antropologii filozoficznej. Na uwagę zasługuje więc wypracowana przez niego koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej, a także antropologiczna koncepcja techniki jako narzędzia działania człowieka dążącego do bezpiecznej biologicznie i psychicznie obecności we właściwym sobie środowisku naturalnym.

Arnold Gehlen reprezentuje zapoczątkowaną przez Maxa Schelera i Helmuta Plessnera tradycję oddolnie fundowanej antropologii filozoficznej. Choć wyraża przekonanie, że tradycja antropologii filozoficznej jest tradycją tendencji raczej niż rezultatów, to jednak zarazem wskazuje na specyfikę oddolnie fundowanej antropologii, polegającą na wiązaniu refleksji filozoficznej nad istotą i naturą człowieka z przyjmowanymi w punkcie wyjścia teoriami nauk przyrodniczych, w szczególności nauk biologicznych¹³. Odwołuje się zatem do różnych koncepcji biologicznych, w szczególności zaś do postulowanej przez Louisa (Lodewijka) Bolka koncepcji retardacji, czyli zatrzymania starych ewolucyjnie, a w rozwoju jednostkowym wczesnych, młodzieńczych lub embrionalnych cech człowieka, a także do postulowanej przez Jakuba von Uexküllę koncepcji kręgu funkcji, czyli sprzęgnięcia zwrotnego między każdym organizmem żywym i jego światem. W rezultacie dochodzi do ważnej, z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia, koncepcji antropologicznej, według której człowiek jest istotą na-

¹¹ Por. W. Keller, *Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz*, s. 6.

¹² Najważniejszymi pracami A. Gehlena w zakresie interesującej nas problematyki są: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main 1962; *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957; *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986; *Moral und Hypermoral*, Wiesbaden 1986.

¹³ Por. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1961, s. 44-54.

znaczoną niedostatkami (Mängelwesen)¹⁴. Niepełność człowieka wyraża się brakami biologicznego wyposażenia, spowodowanego spowolnieniem (retardacją) procesów rozwoju płodowego. Biologicznie niepełny człowiek, czyli, w odróżnieniu od zwierząt, człowiek bez dopasowania do środowiska i bez niezawodnego przewodnictwa instynktów, bez naturalnych broni, podlega naturalnemu przymusowi działania i aktywności, kompensującymi jego nieprzystosowanie do życia w przyrodzie. Naturalne braki domagają się więc uzupełnienia poprzez kulturę. W tym sensie człowiek jest istotą z natury kulturową, czyli „żyjącą dzięki rezultatom swej przewidującej, planowej i wspólnej działalności”¹⁵.

Szczególnym narzędziem działania i aktywności człowieka jest technika. Stanowi ona przedłużenie i uzupełnienie naturalnych organów człowieka w kierunku rozszerzenia funkcji tych organów, a także częściowego ich odciążenia. Można zatem powiedzieć, że biologicznie rozumiana natura ludzka stanowi warunek i zarazem ograniczenie procesów rozwoju techniki. W ten sposób ludzka „moc” łączy się z „niemocą”. W każdym przypadku mamy tutaj do czynienia z naturalistycznym fatalizmem w ocenie aktualnego położenia człowieka i perspektyw jego rozwoju¹⁶.

Zdaniem Gehlena, biologiczna niepełność natury ludzkiej staje się wyzwaniem dla człowieka do jej kulturowej kompensacji. Problem ten prezentuje następująco: „Człowiek, chcąc przetrwać, nastawiony jest na przetwarzanie i opanowywanie przyrody (...). Treść przetworzonej przez niego przyrody w coś, co służy życiu nazywa się kulturą, a świat kultury jest światem człowieka. Nie ma on żadnej możliwości egzystencji w niezmienionej, nieodtrutej (nieodkażonej) przyrodzie. I w ścisłym sensie nie istnieje człowiek naturalny: tzn. nie ma ludzkiego społeczeństwa bez broni, bez ognia, bez spreparowanego i sztucznego pożywienia, bez dachu nad głową i bez różnych form stworzonej współpracy. Kultura jest więc drugą naturą – chcę powiedzieć: ludzka, samodzielnie wytworzona, w obrębie której on sam może żyć – i nienaturalna kultura jest wytworem jedynej w swoim rodzaju, także nienaturalnej, tzn. skonstruowanej w przeciwieństwie do zwierzęcia, istoty w świecie. Dokładnie w tym miejscu, w którym wokół zwierzęcia znajduje się środowisko [naturalne], wokół człowieka znajduje się świat kultury, tzn. wycinek przyrody opanowanej przez człowieka i przetworzonej w coś, co sprzyja życiu. Już choćby z tego powodu gruntownie fałszywe jest mówienie o środowisku człowieka w biologicznie zdefiniowanym sensie. W przypadku człowieka otwartość na świat odpowiada niewyspecjalizowaniu jego budowy, a stworzona przez niego sama druga natura odpowiada bezradności jego ciała. To zresztą stanowi przyczynę, dlaczego człowiek, w przeciwieństwie do prawie wszystkich gatunków zwierząt, nie posiada geograficznie naturalnych i nieprze-

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Tamże, s. 46.

¹⁶ Por. A. Kiepas, *Wprowadzenie do filozofii techniki*, Katowice 1987.

kraczalnych obszarów bytowania. Prawie każdy gatunek zwierzęcy jest przystosowany do klimatycznie i ekologicznie stabilnego środowiska, jedynie człowiek jest zdolny do życia wszędzie na ziemi, na biegunie i równiku, na wodzie i lądzie, w lesie, na bagnach, w górach i na stepie. Wtedy jest on zdolny do życia, gdy może przygotować sobie drugą naturę, w której następnie żyje, zamiast żyć w przyrodzie”¹⁷.

Ta wypowiedź wydaje się być zgodna z podstawowymi przesłankami nowożytnej tradycji filozoficznej, dominującej na obszarach objętych wpływami kultury zachodnioeuropejskiej. Wzmacniają one mianowicie dominującą pozycję człowieka względem przyrody. Przy czym nie idzie tutaj o człowieka jako istotę duchową, na co wskazywał jeszcze poprzedzający Gehlena – Scheler¹⁸, lecz o człowieka jako zmieniającą przyrodę istotę kulturową. Człowiek jest, jak mówi Gehlen, zdany na przetwarzanie i opanowywanie przyrody. Biologiczna niepełność człowieka wyraża się w jego nieprzystosowaniu do życia w warunkach naturalnych. W przeciwieństwie do zwierząt, staje on wobec przyrody biologicznie bezbronny. Chcąc żyć w przyrodzie, musi przyrodę przekształcać, tzn. przystosowywać ją do siebie. Zgodnie z tą koncepcją relacja człowieka do przyrody ustalana jest ze względu na człowieka jako ostateczny punkt odniesienia. Nie uwzględnia więc ona danych biologicznych, zgodnie z którymi właściwości człowieka tworzą mozaikę elementów przystosowawczych i nieprzystosowawczych, podobnie zresztą, jak w przypadku wszystkich innych istot żywych. Osobliwością człowieka jest bowiem to, że dysponuje on wysoko zorganizowanym mózgiem, który umożliwia mu wyraźne dystansowanie się wobec przyrody, niezależnie od przystosowania do niej wszystkich pozostałych właściwości swojego ciała.

Kompensację rzekomej bezbronności wobec przyrody zapewnia człowiekowi jego kulturalny potencjał. Wyraża się on w posiadaniu broni, ognia, spreparowanego pożywienia, mieszkania, różnych form komunikacji, języka itd. Przetworzoną i opanowaną przez człowieka przyrodę Gehlen nazywa znanymi „przyrodą odtrutą (odkażoną)” („entgiftete Natur”). Przyroda nienaruszona przez kulturę jest zaś dla niego przyrodą nie-odtrutą. Tak wyrażone stanowisko Gehlena stoi w oczywistej opozycji do współczesnego odczucia i ujęcia tego problemu. Przyrodę zniekształconą przez cywilizację ludzką określamy przecież niemal powszechnie mianem przyrody zatrutej. Antropologia Gehlena implikuje więc drastyczny dualizm między człowiekiem i przyrodą. Więcej nawet: chcąc żyć, człowiek musi stworzyć sobie niejako „drugą przyrodę (Natur)”.

Takie ujęcie relacji człowieka do przyrody zdaje się legitymizować nasilającą się od nowożytności przepaść między człowiekiem a przyrodą. Dzisiaj ta prze-

¹⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, s. 38.

¹⁸ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. St. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43-149.

paść przybiera zaś postać oczywistego dla wszystkich kryzysu ekologicznego. Tego zapewne Gehlen nie zamierzał, ale faktem jest, że swoją antropologią podtrzymuje on obecne w europejskiej tradycji antropologicznej niedowartościowanie przyrody. Przedstawione przez niego uzasadnienie szczególnej pozycji człowieka względem przyrody nosi na sobie znamię charakterystycznego dla nowożytności usprawiedliwiania dominacji człowieka nad przyrodą. Tym samym pomija obecne przecież w historii ludzkości różne przejawy symbiozy i harmonii występującej w relacjach człowieka do przyrody. Choć stanowisko Gehlena w obszarze antropologii filozoficznej nie jest ekstremalne, to jednak reprezentuje typowe dla tradycji zachodnioeuropejskiej samozrozumienie człowieka. W tym sensie jest to antropologia, która poniekąd paradoksalnie nie osiąga celu, jaki sobie zamierzyła: zamiast teoretycznie zabezpieczyć człowieka przed zagrożeniami ze strony świata zewnętrznego, faktycznie legitymizuje kryzys ekologiczny. Tym samym nawiązuje do tradycji Kartezjusza, uzasadniającej panowanie człowieka nad przyrodą¹⁹.

Prezentację obrazu człowieka jako istoty z natury kulturowej Gehlen zawarł w kilku opracowaniach, które do dzisiaj są uwzględniane bądź jako inspiracja badawcza, bądź też jako kontrapunkt refleksji nad aktualnym położeniem człowieka w warunkach cywilizacji techniczno-technologicznej. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje częste przenikanie się prac Arnolda Gehlena z pracami Konrada Lorenza i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta.

4. KONRADA LORENZA I IRENÄUSA EIBL-EIBESFELDTA ODDOLNE PYTANIA O CZŁOWIEKA

Antropologiczne dokonania Konrada Lorenza i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta wpisują się w etologiczną tradycję poznawczą, według której nikt inny nie jest w stanie tak wyraźnie dostrzec roli duchowej autonomii człowieka w przyrodzie, jak ten, kto potrafi wskazać na specyfikę ludzkich uzdolnień poznawczych z odwołaniem się do „tła owych dalece prymitywnych norm akcji i reakcji, które są nam jeszcze dzisiaj wspólne z wyższymi zwierzętami”²⁰.

Choć etolodzy wyraźnie wskazują na podporządkowanie kultury jako systemu żywego podstawowym regułom rozwoju ewolucyjnego, dokonującego się na niższych poziomach organizacji życia, to jednak równocześnie akcentują istnienie wielkiej przepaści między czysto genetyczną ewolucją a duchowym tworzeniem się jakiegś kultury. Mimo oczywistego zakorzenienia w przyrodzie, kultura i historia kultury rozgrywa się na poziomie jakościowo wyższym od poziomym, na którym rozgrywa się życie biologiczne i filogeneza. W tym sensie kultura jest

¹⁹ Por. G. Altner, *Die grosse Kollision. Mensch und Natur*, Graz-Wien-Köln 1987, s. 32.

²⁰ K. Lorenz, *Der Mensch, biologisch gesehen. Eine Antwort an Wolfgang Schmidbauer*, „Studium Generale” 24 (1971), s. 509.

nieredukowalna do przyrody, ale też równocześnie bez przyrody jest ona niemożliwa. Oba te poziomy życia spotykają się w człowieku, który stanowi jedyną w swoim rodzaju całość systemową, funkcjonującą według prawidłowości wyznaczonych z jednej strony przez genetyczne wyposażenie gatunku *Homo sapiens*, z drugiej zaś przez ludzkiego ducha. Oznacza to, że genetyczne wyposażenie gatunku *Homo sapiens* uzdalnia poszczególną jednostkę do uczestniczenia w osobniczej realizacji ludzkiego ducha. W tym sensie etolodzy definiują człowieka jako istotę z natury kulturową. Jest więc on „z natury i dziedzictwa predysponowany w taki sposób, iż wiele ze struktur tej predyspozycji wymaga tradycji kulturowej, aby móc funkcjonować. Ale ze swej strony to one dopiero sprawiają, że tradycja i kultura są w ogóle możliwe”²¹. Koncepcja ta zdaje się sugerować, iż przynależność do biologicznego gatunku *Homo sapiens* jest warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym, aby danego osobnika uznać za człowieka. Osobnik przynależny do biologicznego gatunku *Homo sapiens* staje się człowiekiem przez uczestnictwo w życiu ludzkiego ducha, do którego prowadzi proces ukulturowienia, czyli ontogenetycznej adaptacji do osobniczej realizacji tego ducha²².

Koncepcja ta ukazuje ponadto, że między dziedzictwem genetycznym i kulturą człowieka zachodzi wzajemne oddziaływanie. Oznacza to, że człowiek podlega równocześnie dwóm sprzęgnięty z sobą procesom ewolucyjnym: powolnemu procesowi ewolucji biologicznej i wielokrotnie szybszemu procesowi ewolucji kulturowej. Współdziałanie tych dwóch procesów wyznacza zatem biologiczną i duchową przyszłość gatunku *Homo sapiens*. „Daleki od tego, pisze Lorenz, aby widzieć w człowieku ostateczny, nieprześcigniony obraz i podobieństwo Boga, twierdzą znacznie skromniej i – jak mi się wydaje – z największą czcią dla dzieła stworzenia i jego nieograniczonych możliwości – tak długo poszukiwane ogniwo pośrednie między zwierzęciem a prawdziwie ludzkim człowiekiem – to właśnie my”²³. Aktualna kondycja człowieka w świecie zawiera więc zadatki na przyszłość związaną z istnieniem człowieka prawdziwie ludzkiego. Człowiek podlegający wszechogarniającemu procesowi stawania się świata żyje ciągle w jakimś dialektycznym napięciu między tym, co przedludzkie i tym, co prawdziwie ludzkie. Jest to człowiek podlegający nieustannemu procesowi porzucania swojej biologicznej przeszłości i równocześnie poszukiwania pełni swojego człowieczeństwa. Owo porzucanie czy przełamywanie biologicznej przeszłości w człowieku nie wyraża się pogardą dla biologicznej cielesności człowieka, lecz coraz bardziej harmonijnym dopełnieniem jej przez kulturę człowieka.

Zgodnie z tym ujęciem człowiek może istnieć tylko w przyrodzie i dzięki roztropnemu, czyli uwzględniającemu dalekosiężne skutki, wykorzystaniu jej

²¹ Tenże, *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1977, s. 296.

²² Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten*, Kiel 1985, s. 271-272.

²³ K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Warszawa 1972, s. 294.

przestrzeni i zasobów naturalnych. Na realistyczny charakter tego przeświadczenia składa się zarówno adekwatne do faktycznego stanu rzeczy uznanie zależności człowieka od przyrody, jak i adekwatne do faktycznego stanu rzeczy uznanie zależności przyrody od człowieka. Dopiero przy uwzględnieniu tych dwóch typów zależności ukazuje się rzeczywisty zakres wyzwania i zarazem możliwości działania człowieka w dążeniu do utrzymania proporcjonalnie zrównoważonej symbiozy przyrody z kulturą. Celem tego dążenia nie jest więc jakiś „raj na ziemi”, czyli próba urzeczywistnienia utopijnej wizji stabilnego świata bezkonfliktowych relacji człowieka z właściwym mu środowiskiem naturalnym, lecz właśnie przestrzeń na kształt ogrodu, w obrębie którego kultura może inicjować dynamiczne relacje z przyrodą ze względu na wymóg bezpiecznej przyszłości człowieka – obywatela dwóch światów, czyli przyrody i kultury równocześnie²⁴.

To podwójne obywatelstwo człowieka przesądza o antropologicznym kontekście postulatu pracy nad zrównoważoną relacją przyrody do kultury. Kontekst ten zdaje się wskazywać, że postulat symbiozy przyrody z kulturą, w szczególności zaś model ekologicznego myślenia i działania w kategoriach „ogrodu”, najbardziej podstawowe inspiracje czerpie z tego nurtu filozofii europejskiej, który obejmuje próby przewyciężenia teoriopoznawczego dualizmu Kartezjusza najpierw w koncepcjach antropologicznych, następnie zaś w koncepcjach różnych konfiguracji wzajemnych odniesień przyrody i kultury. Dlatego też można przyjąć, że czasowe i merytoryczne ramy tego nurtu obejmują z jednej strony zaczątkowe sugestie w tym względzie, przedstawione już przez Johanna Georga Herdera w formie pewnych idei filozofii człowieka²⁵, z drugiej zaś domykające je wyraźnie artykułowane tezy, wysuwane od przełomu lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia przez przedstawicieli oddolnie fundowanej antropologii filozoficznej, poczynając od Plessnera i Schelera, a na Gehlenie, Lorenzu i Eibl-Eibesfeldzie kończąc²⁶.

Ramy te obejmują więc proces stopniowego wzmacniania się sugestii co do biologiczno-kulturowych uwarunkowań ludzkiego bytu. Według Herdera człowiek stanowi szczególne „miejsce” niejako dialektycznego spotkania przyrody i ducha: te dwa istotne elementy (wyznaczniki) człowieczeństwa funkcjonują w człowieku wzajemnie niewymieszane i nierozdzielone zarazem, podobnie jak równocześnie obecna w człowieku zwierzęcość (śmiertelność) i duchowość (nieśmiertelność)²⁷. Według reprezentantów oddolnej antropologii filozoficznej życie człowieka spełnia się w przestrzeni wyznaczonej przez układ dynamicznej równowagi przyrody i kultury; zgodnie z tym ujęciem kultura jest istotnym dopełnie-

²⁴ Por. H. Markl, *Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*, Stuttgart 1986, s. 373.

²⁵ Por. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Menschheit*, Darmstadt 1966.

²⁶ Por. K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, München-Zürich 1983.

²⁷ Por. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Menschheit*, s. 146.

niem biologii człowieka, a nawet koniecznym warunkiem spełnienia się biologicznej natury człowieka²⁸.

Widać zatem, że tezy oddolnej antropologii filozoficznej w sprawie biologiczno-kulturowych uwarunkowań ludzkiego bytu są bezpośrednio bliskie idei proporcjonalnie zrównoważonej relacji przyrody do kultury. Związanie tej idei z postulatem modelu ekologicznego myślenia i działania w kategoriach „ogrodu” dowodzi zarówno istnienia twórczej ciągłości w filozoficznych poszukiwaniach odpowiedzi na pytania o istotę i naturę człowieka, jak i możliwości spożytkowania jej wyników we współpracy przedstawicieli różnych dziedzin ludzkiego poznania na rzecz rozwiązania jednego z najbardziej naglących problemów współczesności²⁹. W konkretnym przypadku idzie o współpracę przedstawicieli przyrodoznawstwa (ekologii biologicznej) z przedstawicielami antropologii filozoficznej (ekologii humanistycznej). Zdaniem Gernota Böhme o wadze przyczynków refleksji filozoficznej do prac nad rozwiązaniem kwestii ekologicznej decyduje jej metodologiczna odrębność od nauk przyrodniczych. Jest więc ona użyteczna w tym zakresie o tyle, o ile jest czymś innym niż przyrodoznawstwo. Powinna ona bowiem nie tylko orzekać o przyrodzie, ale i wpływać na relację człowieka do przyrody i człowieka do samego siebie, w tym mianowicie sensie, w jakim człowiek jest także przyrodą³⁰.

5. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Wiele wskazuje na to, że wypracowana przez Konrada Lorenza i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta etologiczna koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej stanowi oryginalne wzbogacenie komentarza przedstawionego przez Arnolda Gehlena do wypracowanej przez siebie odnośnej koncepcji człowieka³¹. Przed-

²⁸ Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*, München 1991, s. 13-23.

²⁹ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 171-180.

³⁰ Por. G. Böhme, *Bedingungen gegenwärtiger Naturphilosophie*, w: *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, red. O. Schwemmer, Frankfurt am Main 1987, s. 123-133; G. Böhme, *Einleitung. Einer neuen Naturphilosophie den Boden bereiten*, w: *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, red. G. Böhme, München 1989, s. 7-12.

³¹ Por. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Ważne przyczynki do koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej wnosi szwajcarski biolog Adolf Portmann. Według niego biologiczna niepełność człowieka domaga się dopełnienia techniką. Warunkiem przetrwania człowieka jest więc jego przystosowanie się do świata techniki (Por. A. Portmann, *Der Mensch – ein Mängelwesen?*, w: *Lust an der Erkenntnis: Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert*, red. H. Keupp, München-Zürich 1995, s. 92-100; tenże, *An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild*, Wien-Düsseldorf 1974).

stawiona przez niego definicja i interpretacja człowieka jako istoty z natury kulturowej za sprawą etologów doczekała się mianowicie interpretacji zasadniczo innej, ze względu na przyjętą przez nich inną perspektywę poznawczą. Podczas gdy dla Gehlena człowiek jako istota z natury kulturowa znajduje się w przestrzeni wyznaczonej przez nieprzewycięzalny antagonizm przyrody i kultury, etolodzy postulują życie człowieka jako istoty z natury kulturowej w przestrzeni wyznaczonej przez układ sprzężenia zwrotnego, a więc dynamicznej równowagi przyrody i kultury. Według Gehlena człowiek poprzez kulturę kompensuje biologiczne nieprzystosowanie do życia w przyrodzie. Kultura jest więc w dosłownym sensie zabezpieczeniem człowieka przed zagrożeniami ze strony przyrody. Według etologów zaś kultura jest istotnym dopełnieniem biologii człowieka, a nawet koniecznym warunkiem spełnienia się biologicznej natury człowieka. Gdy więc dla Gehlena człowiek z natury kulturowy jest istotą biologicznie niepełną, a nawet „wybrakowaną” (naznaczoną niedostatkiem – *Mängelwesen*), dla etologów jest on biologicznym potencjałem, aktualizowanym w trakcie ontogenetycznej adaptacji do określonej formy kultury ludzkiej.

Należy także zwrócić uwagę, że postulowany w antropologii Gehlena dualizm człowieka i przyrody wpisuje się w postulowany przez Kartezjusza teorio-poznawczy dualizm podmiotu i przedmiotu. Etologiczna koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej jest zaś postulowana właśnie w nadziei na przewycięzenie najpierw w samym człowieku dualizmu *res cogitans* i *res extensa*, by następnie przewycięzać go w różnych konfiguracjach wzajemnych odniesień przyrody i kultury³². W tym sensie koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej stanowi dla etologów antropologiczny klucz do rozpoznania, opisu i analizy zjawisk generowanych przez współczesny kryzys ekologiczny³³.

DIE ÖKOLOGISCHE RELEVANZ DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Zusammenfassung

Die menschliche Erfahrung der heutzutage bestehenden Umweltkrise hat zu einer neuartigen Orientierung geführt, in der sehr bewusst fachübergreifende und integrative theoretische Grundlagen erörtert und daraus Konsequenzen für die Praxis abgeleitet werden. Die von dieser Orientierung angenommene Ausgangspunkt, die Umweltfrage sei im Grunde die Anthropologiefrage, zieht nach sich die weiteren Voraussetzungen. Erstens ist die, dass die ökologische Krise vor allem die biolo-

³² Por. Z. Łepko, *Lorenzowska koncepcja identyzmu ewolucyjnego*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 26 (1990), nr 2, s. 180-187.

³³ Por. B. Lötsch, *Das ökologische Gewissen der Nation. Konrad Lorenz und die Umweltfrage*, w: *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, red. F. Kreuzer, München-Zürich 1984, s. 123-133.

gisch-zivilisierte Anwesenheit des Menschen in der Natur „dokumentiert“; dieser Voraussetzung nach bildet die ökologische Krise nicht nur das Problem der Lebenszukunft in der Natur, sondern auch und vielmehr das Anwesenheitsproblem des Menschen in der Natur. Zweitens ist die, dass der Mensch von Natur aus das Kulturwesen ist; dieser Voraussetzung nach erfüllen unsere stammesgeschichtlichen Anpassungen in vielen Fällen ihre arterhaltende Funktion erst im Zusammenspiel mit kulturell tradierten Verhaltensmustern.

Nota o Autorze: KS. DR HAB. PROF. UKSW ZBIGNIEW ŁEPKO SDB - kierownik Katedry Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łądzie. W badaniach podejmuje problematykę historii i filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii.

Słowa kluczowe: człowiek, kultura, antropologia filozoficzna, kryzys ekologiczny

MARTA SZYMCZAK

KULTUROTWÓRCZA PRZYSZŁOŚĆ CZŁOWIEKA W ŚWIETLE PSYCHOLOGII EWOLUCYJNEJ

WSTĘP

Od wieków toczy się spór o to, czy cechy behawioralne człowieka kształtowane są przez naturę, czy też przez kulturę. Psychologia ewolucyjna zaproponowała rozwiązanie kompromisowe. Uznała bowiem, że cechy te są wynikiem współdziałania obu tych czynników. Zwolennicy teorii, że to natura kształtuje behawioryzm człowieka, mają rację twierdząc, że istotnie rodzimy się z pewnymi genetycznymi predyspozycjami. Nasz temperament jest zapewne w dużej mierze biologicznie zdeterminowany, podobnie jak choćby nasza zdolność do posługiwania się mową. To, czy będziemy mówić po polsku, po rosyjsku, czy po angielsku, zależy od warunków środowiskowych oraz od kultury. Jeśli jednak od urodzenia będziemy wychowywani, nie słysząc ludzkiej mowy, nie opanujemy jej. Zdolność do posługiwania się językiem jest więc uniwersalnym ludzkim potencjałem; podobnie możemy być naturalnie obdarzeni potencjałem moralnym, potencjalną zdolnością odróżniania dobra od zła, potencjałem do poświęcenia i wierności. Rozwój wybranych cech wymaga „właściwego” środowiska.

Ponieważ jesteśmy istotami społecznymi, to warunkiem naszego życiowego sukcesu jest zdolność zawierania trwałych „transakcji” z innymi ludźmi; reputacja osoby uczciwej i godnej zaufania jest dla jednostki poważnym i niezwykle przydatnym kapitałem. Cała sfera naszej uczuciowości: zdolność do współczucia, rozpacz, gniewu, radości, dumy, czy wstydu, została tak mądrze skonstruowana, że jest nam niezwykle trudno w przekonujący sposób symulować uczucia. Psychologia ewolucyjna zwraca uwagę, iż niekontrolowana spontaniczność w międzyludzkich stosunkach, pozwala partnerom naszych codziennych transakcji i nam samym, przetestować wiarygodność oficjalnie głoszonych przez nas zasad moralnych. Być może, tak jak potencjalność mowy, ludzie jako biologiczny gatunek posiadają także zapisany gdzieś w genach jakiś generalny „potencjał religijny”, który może (choć nie musi) ujawniać się w postaci głębokiej wiary w wyż-

sze, ponadnaturalne wartości, czy też w obiektywne istnienie naturalnego prawa moralnego. Człowiek musi np. sam wytworzyć i przysposobić broń, której mu organicznie odmówiono, albo też, kiedy wdziera się w strefę chłodu, owijać się futrem, które na nim nie rośnie¹. Człowiek Gehlena, na przykład, określany jest mianem „istoty działającej”; działanie nasuwało się jako kluczowy temat związany z człowiekiem – działanie jako kulturotwórcze zmienianie przyrody, „proces nieodzowny biologicznie, ponieważ istota tak problematycznie wyposażona przez przyrodę musi ją zmieniać, aby wesprzeć własną wątpliwą zdolność do życia”².

1. CZŁOWIEK JAKO ISTOTA Z NATURY KULTUROWA

Ewolucja kulturowa opiera się głównie na dziedziczeniu właściwości nabytych przez osobnika, w jej trakcie każda nowa informacja może być przekazana bezpośrednim potomkom osobnika. Mechanizm ten powoduje ogromny wzrost ludzkiej wiedzy i przyspieszenie tempa rozwoju we wszystkich strefach ludzkiego życia. Przyspieszenie tempa przebiegu ewolucji kulturowej stanowi funkcję sposobu zdobywania, gromadzenia i przekazywania informacji. Podczas, gdy biologiczna droga gromadzenia informacji prowadzi tylko do genomu, a zdobycze osiągnięte w ontogenezie nie mają możliwości przejścia na potomków, to myślenie pojęciowe i mowa syntaktyczna umożliwia przekazywanie i powszechne wykorzystywanie wszystkich, nabytych indywidualnie, doświadczeń, wynalazków i odkryć³.

Przedstawiony wyżej mechanizm powoduje wzrost ludzkiej wiedzy i przyspieszenie tempa rozwoju we wszystkich sferach ludzkiego życia. Zbigniew Łepko zwraca uwagę, iż ewolucja biologiczna kreuje różnorodność programów genetycznych, a więc jednocześnie różnorodność gatunków biologicznych. Ewolucja kulturowa natomiast „związana jest tylko z biologicznym gatunkiem *Homo sapiens* i kreuje wyłącznie różnorodność struktur zewnętrznych wobec tego gatunku”⁴. Chcąc zdefiniować człowieka powinniśmy zatem uwzględnić współdziałanie czynników biologicznych i kulturowych.

Przez czynniki biologiczne rozumie się te wrodzone, z kolei kulturowe oznaczają czynniki, które nabywamy w ciągu naszego życia. Musimy ponadto uwzględniać relacje zachodzące między różnymi warstwami bytu, a także wzajemne oddziaływanie między biologicznymi i kulturowymi determinantami tego wszystkiego, co stanowi o człowieczej kondycji człowieka. Pominięcie któregoś z tych czynników oznacza w każdym przypadku zniekształcenie obrazu człowie-

¹ Por. A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, Warszawa 2001, s. 112.

² Tamże, s. 38.

³ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 100.

⁴ Tamże, s. 101.

ka i otwiera drogę ku praktycznej destrukcji człowieczeństwa⁵. Aktualny obraz człowieka podlega nieustannemu procesowi poszukiwania „pełni swojego człowieczeństwa”. Ukazujący się człowiek nie pogardza swoją biologiczną przeszłością, tylko coraz częściej uzupełnia ją aspektem kulturowym, który daje harmonijny obraz spójnej całości.

Etologiczna koncepcja człowieka, jako istoty z natury kulturowej, wydaje się stanowić uzupełnienie poglądów Arnolda Gehlena. Według niego człowiek, przez kulturę właśnie, kompensuje biologiczne nieprzystosowanie do życia w przyrodzie. Gehlen jest przekonany, że kultura w dosłownym sensie jest zabezpieczeniem człowieka przed zagrożeniami ze strony przyrody. Kultura jest dopełnieniem człowieka, można nawet powiedzieć, iż jest warunkiem koniecznym spełnienia się biologicznej natury człowieka. Można zatem zestawić ze sobą obie koncepcje i wówczas wedle teorii Gehlena, człowiek jako istota z natury kulturowa, jawi się jako istota niepełna (owa niepełność wyraża się w nieprzystosowaniu człowieka do życia w warunkach naturalnych; chcąc żyć w przyrodzie musi ją przekształcać tzn. przystosowywać ją do siebie), a dla etologów jest on biologicznym potencjałem, aktualizowanym w trakcie ontogenetycznej adaptacji do określonej formy kultury ludzkiej⁶. Osobliwością człowieka jest fakt, iż posiada on wysoko zorganizowany mózg, a kompensację wspomnianej bezbronności wobec przyrody zapewnia mu jego kulturalny potencjał. Wyraża się on w posiadaniu ognia, broni, stworzeniu mieszkania, oraz różnych sposobów komunikowania się, a także spożywania przetworzonej żywności.

Gehlen przyrodę opanowaną przez człowieka, dostosowaną do niego samego, nazywa – przyrodą odtrutą; przyroda zaś nie naruszona przez kulturę, w jego terminologii, to przyroda nie-odrutą. W ten sposób przedstawione stanowisko Arnolda Gehlena stoi w opozycji do współczesnego odbierania tego problemu. Powszechnie to przyrodę zniekształconą przez cywilizację określa się zatrutą. Rosnące na naszych oczach osiedla, fabryki, rozszerzające się granice miast, zmniejszający się areal terenów dziewiczych, albo z minimalną ingerencją człowieka, powoduje niepokój o przyszłość świata u jednych i zadowolenie z sukcesów ekonomicznych i nieogarniętej potęgi człowieka u drugich. Jednak jak zauważa Łepko, „Gehlen implikuje drastyczny dualizm między człowiekiem i przyrodą, więcej nawet: chcąc żyć człowiek musi stworzyć sobie „drugą przyrodę” (Natur). Dzisiaj ta przepaść przybiera postać, oczywistego dla wszystkich, kryzysu ekologicznego”⁷.

⁵ Por. Z. Łepko, *Antropologia Konrada Lorenza*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. XIII, red. M. Lubański, Sz. W. Ślaga, Warszawa 1991, 267-268.

⁶ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, s. 105.

⁷ Tamże, s. 107-108.

2. PRZYCZYNY POWSTAWANIA LUDZKICH KULTUR

Kroeber wskazał, że w dziedzinie kultury działają pewne „przyczyny”, a ich rozpoznanie zależy od tego, jak pojmujemy kulturę. Wszyscy zgodzą się, że kultura obejmuje wybrane formy, normy i wartości, co także Kroeber określił strumieniem powiązanych idei i zobiektywizowanych wzorców⁸. Psychologii ewolucyjnej to jednak nie wystarcza, włącza ona do pojęcia kultury także ludzkie zachowania, które są zdeterminowane, czy uwarunkowane przez idee lub formy i te z kolei, same uczestniczą w tworzeniu, utrzymywaniu i modyfikowaniu owych idei i form⁹. Psychologowie ewolucyjni uważają, że współczesny człowiek zawdzięcza swoje pojawienie się dwustopniowemu przyspieszeniu ewolucji umysłowej. Pierwszym etapem było przejście od wielkiego, nadrzewnego naczelnego do Australopithecusa. Ewolucja tych pośrednich hominidów cechowała się coraz szybszym wzrostem objętości mózgu. Jednocześnie cechowała ich także: doskonale wyprostowana postawa, dwunożny chód, a dłonie ulegały przekształceniom zapewniającym precyzyjniejszy chwyt. „Ten wczesny człowiek używał narzędzi, bez wątpienia, w większym zakresie, niż czynią to obecne szympansy. Za pomocą obłupywania wykonywał proste kamienne przybory, a z ułożonych odłamów skalnych formował coś w rodzaju fundamentów schronień”¹⁰.

Psychologia ewolucyjna zwróciła jednak uwagę na drugi, o wiele gwałtowniejszy, etap przyspieszenia; rozpoczął się on około 100 tysięcy lat temu. Polegał głównie na ewolucji kulturowej i w swej naturze musiał być, przede wszystkim fenotypowy, oparty na genetycznym potencjale mózgu zgromadzonym w czasie wcześniejszych milionów lat ewolucji. Mózg przekroczył pewien próg i zaczęła się całkowicie nowa, wielokrotnie szybsza, forma ewolucji umysłowej. Nie przebiegała ona wedle jakiegoś, ustalonego planu, a jej możliwy kształt odkrywany jest przez naukowców dopiero teraz¹¹.

Najlepszym sposobem analizy dotyczącej powstawania kultur ludzkich jest – sięgająca wstecz – ekstrapolacja cech żyjących społeczeństw łowiecko-zbierackich. Na tej podstawie, z dużą pewnością, możemy stwierdzić, że człowiek pierwotny żył w małych grupach terytorialnych, w obrębie których samce dominowały nad samicami. Natężenie i skala agresji, związana z chęcią najwyższej dominacji jest nieznaną. Opieka macierzyńska trwała dość długo, a relacje międzyosobnicze, przynajmniej do pewnego stopnia, skupiały się wokół matki. Spekulacje, co do pozostałych aspektów życia społecznego nie są wsparte żadnymi dowodami ze względu na labilność danych, co znacznie zmniejsza ich znaczenie. Prawdopodobnie wczesne hominidy zdobywały pożywienie w grupach, gdyż zapewniało to

⁸ Por. A. L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 2002, s. 29.

⁹ Por. tamże, s. 146.

¹⁰ E. O. Wilson, *Socjobiologia*, Poznań 2000, s. 312.

¹¹ Por. D. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, Gdańsk 2001, s. 215.

lepszą ochronę przed większymi drapieżnikami; kobiety zajmowały się domem, podczas gdy mężczyźni polowali.

Dochodzimy w ten sposób do najpopularniejszej teorii tłumaczącej przyczyny powstawania ludzkich kultur. Jest ona zbudowana z zaskakujących się modeli, skonstruowanych na podstawie cech przetrwałych gromad łowiecko-zbierackich i porównań z innymi żyjącymi gatunkami naczelnych. Rdzeń tej teorii można nazwać modelem autokatalitycznym. Wynika z niego, że gdy najstarsze hominidy stały się dwunożne, adaptując się do naziemnego trybu życia, ich dłonie przestały służyć do poruszania się, wytwarzanie i trzymanie przedmiotów uległo usprawnieniu, a inteligencja wzrosła, co przyczyniło się do wykształcania skłonności do stosowania narzędzi. Zdolności umysłowe i tendencja do używania przedmiotów rozwijały się dzięki wzajemnemu wzmocnieniu, co pozwoliło na pojawienie się kultury materialnej¹². Doskonalenie współpracy podczas łowów stanowiło kolejny bodziec dla ewolucji inteligencji, a to pozwalało na jeszcze bardziej wyrafinowane korzystanie z narzędzi i w ten sposób zamykał się krąg przyczynowo-skutkowy.

W procesie ewolucyjnym zmierzającym ku rodzajowi *Homo* aktualizacja doprowadziła ewoluujące populacje do takiego poziomu umiejętności, przy którym hominidy mogły zacząć korzystać z obfitości afrykańskich równin, na których żyły słonie i antylopy. Po jakimś czasie nasi przodkowie stali się najważniejszymi łowcami i zmuszeni byli bronić swoich zdobyczy przed innymi drapieżnikami i padlinożercami. W modelu autokatalitycznym jest zawarta hipoteza, że początek polowań na wielką zwierzyńnię przyspieszył proces ewolucji kulturowej. Opieka nad dziećmi stawała się łatwiejsza dzięki bliskim więziom społecznym między samcami polującymi, a samicami zajmującymi się dziećmi i zbierającymi pokarm roślinny. Wiele charakterystycznych szczegółów ludzkiego zachowania seksualnego i życia domowego wynika bezpośrednio z tego podstawowego podziału pracy.

Kolejnym etapem było pojawienie się kultury mustierskiej, stworzonej przez *Homo sapiens Neanderthalensis* około 75 tysięcy lat temu. Tendencja rozwojowa nabrała wówczas takiego rozpędu, że możliwe było wykształcenie w Europie, w paleolicie, kultury *Homo sapiens*. Stało się to około 40 tysięcy lat temu, a 10 tysięcy lat temu zostało rozpowszechnione rolnictwo, zagęszczenie populacji gwałtownie wzrosło, a prymitywne gromady łowiecko-zbierackie zanikły, wobec niepowstrzymanego rozwoju hierarchii, szczepów, wodzostw i państw. Narodziła się religia, zaczęto kultywować tradycję, a wszystko rodziło się z tak zwanej potrzeby serca. Szukano innego aspektu życia, czegoś nadnaturalnego, co zajęłoby sferę psychiczną. Cywilizacja uległa socjalizacji, a potem kolejnym wielkim zmianom, po których postęp wiedzy i technologii zaczął postępować w dość szybkim tempie.

¹² Por. tamże, s. 217.

Psychologowie ewolucyjni uspokajają jednak, że nie ma powodu, by uważać, iż podczas szybkiego tempa przemian w ostatnich stuleciach, została zatrzymana ewolucja zdolności umysłowych, czy skłonności ku pewnym zachowaniom społecznym. Stanowisko psychologii ewolucyjnej znajdujemy u Wilsona, który pisze: „teoria genetyki populacyjnej i doświadczenia nad żywymi organizmami wykazują, że istotne zmiany mogą się pojawić po upływie 100 pokoleń, co w przypadku człowieka wystarczyło, by powstał i wykształcił swoje podstawowe cechy nowy gatunek”¹³.

3. DOSTOWANIE SIĘ DO ŚRODOWISKA

Zachowanie społeczne, tak jak wszelkie inne formy reakcji biologicznych, jest – według psychologów ewolucyjnych – układem mechanizmów pozwalających na dostosowywanie się do zmian środowiska. Nie ma organizmu doskonale przystosowanego; niemal wszystkie parametry otaczającego go środowiska ulegają nieustannym przeobrażeniom. Niektóre z tych zmian powtarzają się w sposób okresowy i dają się przewidzieć jak na przykład cykl noc-dzień, czy pory roku. Jednak większość z nich, jak temperatura otoczenia, intensywność opadów, czy ilość pożywienia nie ma stałego charakteru. Organizm musi z pewną precyzją obserwować te cechy środowiska, nie łudząc się, że uda mu się stu procentowa adaptacja do wszystkich jego czynników. Trudności adaptacyjne zwiększa jeszcze fakt, że parametry zmieniają się z różną szybkością i wedle niezależnych wzorców. Długotrwałe przeobrażenia środowiska pozwalają niektórym genotypom zdobyć przewagę nad innymi, co przemieszcza genetyczny skład populacji ku lepiej zaadaptowanemu modelowi statystycznemu. Zachowana jest przy tym hierarchiczna „natura systemu reagowania”. Jest to spowodowane tym, iż nowe dominujące genotypy mają odmienne od poprzednich parametry demograficzne, oraz różnią się od nich krzywymi przebiegu odpowiedzi behawioralnej i fizjologicznej.

Psychologia ewolucyjna opisuje system reagowania jako wielopoziomowy i zhierarchizowany, a zachowanie społeczne jako formę adaptacji. Procesy rozgrywają się w czasie ewolucyjnym, a na niższych piętrach hierarchii przyjmują postać uczenia się, zabawy i socjalizacji. Należy pamiętać, że takie zjawiska, jak wpływające na zachowanie przeobrażenia hormonalne, rozwój ontogenetyczny zachowania się oraz motywacja, mimo iż są czasami traktowane oddzielnie (stając się przedmiotami odrębnych dziedzin nauki, albo są umieszczane razem w jednej rubryce zatytułowanej: rozwojowe aspekty zachowania się), w istocie stanowią jedynie układy adaptacji dostosowane do zmian środowiskowych o różnym czasie trwania¹⁴.

¹³ Tamże, s. 319.

¹⁴ Por. tamże, s. 322.

4. KULTURA TRANSMITOWANA

Kultura transmitowana obejmuje pewną klasę zjawisk. Chodzi tu o idee oraz wszelkiego rodzaju pomysły, które rodzą się w pojedynczych umysłach, a następnie są przekazywane innym, na przykład na drodze zmysłowo-intelektualnej, albo bezpośrednich interakcji. Przykładem kultury transmitowanej są nowe trendy w modzie, języku, czy zachowaniu, niektóre poglądy na wybrane tematy, czy zwyczajne dowcipy i żarty przekazywane kolejnym osobom. Muszą jednak istnieć mechanizmy do odbioru tego rodzaju informacji, a psychologia ewolucyjna wskazuje, że istnienie takich właśnie mechanizmów jest sprawą podstawową dla zrozumienia zjawisk kultury transmitowanej. Wysyłamy nieskończoną liczbę informacji do innych ludzi: część z nich wysyłana jest nieświadomie i jest to tak zwana komunikacja niewerbalna. Mechanizmy psychologiczne muszą zatem przeprowadzać nieustanną selekcję i wybierać tylko niektóre bodźce, czy informacje. Zestaw starannie wyselekcjonowany, a następnie zrekonstruowany w umysłach odbiorców, opiera się na podstawach mechanizmów psychicznych wykształconych w toku ewolucji. Tym samym psychologia ewolucyjna wskazuje na podłoże kultury transmitowanej (tak samo jak kultury ewokowanej), jakim są mechanizmy psychiczne człowieka¹⁵. Na razie nie wiemy dokładnie czym są owe mechanizmy, ale znamy niektóre ich właściwości.

Psychologia ewolucyjna postuluje, aby nie dzielić człowieka na osobne części odpowiadające za rozwój, osobowość, życie w społeczeństwie, czy walory poznawcze. Różnice ludzkich charakterów tradycyjnie były domeną psychologii osobowości, ale często dotyczą one orientacji społecznej, wynikają z uwarunkowań rozwojowych i są zakorzenione w określonych mechanizmach poznawczych. Z perspektywy psychologii ewolucyjnej wiele tradycyjnych podziałów wewnątrz całej dyscypliny jest nie tylko arbitralnych, ale wręcz szkodliwych dla rozwoju nauki. Gałęzi te prowadzą do sztucznego rozszczepienia wielu mechanizmów. „Ujmowanie psychologii człowieka z perspektywy problemów adaptacyjnych i ich rozwiązywania jest bardziej naturalnym sposobem „dzielenia natury” i prowadzi do przekroczenia funkcjonujących obecnie podziałów”¹⁶.

Podstawowym zadaniem nowej psychologii będzie wyodrębnienie głównych problemów adaptacyjnych, które ludzie napotykali podczas ewolucji swojego gatunku. Psychologowie ewolucyjni, jak dotąd, jedynie „poskrobali powierzchnię”, wyodrębniając niektóre problemy w sposób najbardziej oczywisty związane z kwestiami przetrwania, reprodukcji czy kultury. Większość problemów adaptacyjnych pozostała niezbadana, a większość rozwiązań psychologicznych czeka na swojego odkrywcę. Można zasadnie oczekiwać, że pierwsi naukowcy, którzy wkroczą na te dziewicze terytoria, wrócą „obładowani łupem”. Psychologia ewo-

¹⁵ Por. D. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, s. 428.

¹⁶ Tamże, s. 433.

lucyjna dostarcza narzędzi pojęciowych, które pozwalają współczesnej psychologii wyzwolić się z obecnego stadium fragmentaryzacji i połączyć się z innymi naukami w drodze do powszechnej integracji. Psychologia ewolucyjna dostarcza też narzędzi umożliwiających wyjaśnienie wielkiej tajemnicy pochodzenia człowieka oraz jego drogi do obecnego stanu, jak również mechanizmów pozwalających zrozumieć, co to znaczy być człowiekiem.

5. SKUTKI POWSTAWANIA LUDZKICH KULTUR

Gdy rodzaj ludzki osiągnie stan ewolucyjnej stabilności, co prawdopodobnie nastąpi pod koniec XXI wieku, pisze Wilson w „Socjobiologii”, internalizacja ewolucji społecznej będzie niemal całkowita. Do tego czasu biologia osiągnie swój szczyt, a w naukach społecznych nastąpi gwałtowny rozwój. Niektórzy historycy nauki mogą nie zgodzić się z takim przewidywaniem, twierdząc (na podstawie coraz szybszego pojawiania się odkryć w tych dziedzinach), że jego rozwój będzie gwałtowniejszy. Rodzaj ludzki nie przestał ewoluować, a jego populacje podlegają dryfom. Efektem tego w ciągu kilku pokoleń może być zmiana tożsamości „optimum socjoekonomicznego”. Szczególne znaczenie ma to, że tempo przepływu genów wokół świata wzrosło dramatycznie i ulega dalszemu przyspieszeniu, czemu towarzyszy odpowiednie zmniejszenie pośrednich współczynników pokrewieństwa w obrębie lokalnych wspólnot. Ostatecznie rezultatem tego może być zanikanie zachowań altruistycznych w wyniku niewłaściwych adaptacji oraz utraty genów będących wynikiem selekcji grupowej.

Wykazano wcześniej, że cechy behawioralne są selekcionowane według zasady zachowawczości metabolicznej, gdy podlegają supresji, lub gdy wartości adaptatywne ich oryginalnej funkcji stają się neutralne. Cechy takie w znacznym stopniu mogą zniknąć w populacjach już po dziesięciu pokoleniach, co w przypadku ludzi odpowiada dwóm lub trzem wiekom. Psychologia ewolucyjna zwraca uwagę, iż w przypadku naszej obecnej, niewystarczającej wiedzy na temat ludzkiego mózgu nie wiemy, jak wiele najwartościowszych cech jest związanych genetycznie z właściwościami już nieprzydatnymi i destrukcyjnymi. Skłonność do współpracy z członkami grupy może być okupiona wrogością wobec obcych, twórczość – pragnieniem posiadania i dominowania, sportowy zapał – tendencją do reakcji agresywnych i tak dalej.

W krańcowych przypadkach, wyżej wymienione „sparowanie” może wynikać z kontroli tego samego zestawu genów nad wieloma cechami genotypowymi. „Jeżeli zaplanowane społeczeństwo, którego stworzenie wydaje się nieuniknione w nadchodzącym stuleciu, miałoby zaoszczędzić swoim członkom napięć i konfliktów, które w przeszłości zapewniły destruktywnym fenotypom ich przewagę (w sensie darwinowskim), inne fenotypy mogą zaniknąć wraz z nimi. W takim

najgłębszym genetycznym sensie kontrola społeczna odarłaby człowieka z jego społeczeństwa”¹⁷. Przedstawiciele psychologii ewolucyjnej uważają, że aby nasz gatunek trwał bez końca, musimy dążyć do zdobycia całkowitej wiedzy na poziomie neutronu i genu. Gdy nasze postępy pozwolą nam zrozumieć siebie w tych mechanistycznych kategoriach, a nauki społeczne osiągną pełny rozkwit to, co ujrzymy, może być trudne do zaakceptowania.

6. TRADYCJA, RYTUAŁ, RELIGIA

Najwyższą formą dostosowania się do środowiska, wskazywaną przez psychologię ewolucyjną, jest tradycja – tworzenie specyficznych reguł zachowania, przekazywanych z pokolenia na pokolenie w procesie uczenia się. Tradycję charakteryzuje wyjątkowa kombinacja cech, zwiększająca jej efektywność wraz z jej wzbogacaniem się. Tradycja może być zainicjowana lub też zmieniona przez pojedynczego osobnika, może bardzo szybko się upowszechnić, nawet w czasie krótszym niż jedno pokolenie w obrębie całego społeczeństwa lub populacji, może się także kumulować¹⁸. Prawdziwa tradycja, jak twierdzi Wilson, jest bardzo precyzyjna i często odnosi się do konkretnych miejsc, a nawet do dziedzictwa konkretnych osobników. Rodziny, społeczeństwa i populacje mogą różnicować się pod względem tradycji (dryft tradycji).

Według dowolnie przyjętych kryteriów, najwyższą formą tradycji jest kultura ludzka. Jest to kultura, która różni się od zwierzęcej niepowtarzalnym związkiem z językiem i mową artykułowaną. Niektóre dialekty komunikacji zwierzęcej pojawiają się jako rezultat nauki i w tym sensie stanowią jedynie elementarną formę tradycji, pisze dalej Wilson. Szczątkowe elementy kultury występują także u innych naczelnych, a nie tylko u człowieka; na przykład u makaków japońskich i szympansov, ale jedynie u ludzi kultura tak głęboko przenika właściwie każdy aspekt życia. Etnograficzne szczegóły nie są produktami genów i dzięki temu powstała tak wielka odmienność kultur. Nie oznacza to jednak całkowitej niezależności kultury od genów. Owocem ewolucji jest zdolność tworzenia kultury, pokonująca wszelkie przeciwieństwa i skłonności do nie rozwijania jej. „Kultura, w tym najbardziej jaskrawe przejawy rytuału i religii, może być postrzegana jako hierarchiczny system mechanizmów dostosowywania się do środowiska. Ponieważ charakterystyczne elementy kultury w swej naturze nie są genetyczne, można je wyłączyć z systemu biologicznego i zgrupować poza nim jako system pomocniczy. Rozpiętość czysto kulturowego systemu dostosowywania się jest w dużym stopniu paralelna z wolniejszą częścią systemu biologicznego obejmującą reakcje trwające od dni do pokoleń”¹⁹.

¹⁷ E. O. Wilson, *Socjobiologia*, s. 322.

¹⁸ Por. tamże, s. 102.

¹⁹ Tamże, s. 305.

Do najszybszych reakcji w społeczeństwie przemysłowym należą mody dotyczące ubioru i języka; nieco wolniejsze są ideologie polityczne i społeczne nastawienie do innych narodowości, najwolniejszymi są: tabu kazirodztwa oraz wiara, lub niewiara, w poszczególnych najwyższych bogów. Elementy kultury mają przeważnie znaczenie adaptatywne: niektóre z nich działają pośrednio, zwiększając zdolność grup do przetrwania. Duże znaczenie odgrywa także rytuał. Określa on, potwierdza i uaktualnia wartości moralne wspólnoty. Psychologia ewolucyjna zwraca szczególną uwagę na „rytuały uświęcone”. Charakteryzują one wyłącznie człowieka, a ich najbardziej elementarne formy związane są z magią, aktywnymi próbami manipulowania przyrodą i bogami. Przykładem mogą być rysunki z okresu paleolitu zachowane na ścianach jaskiń, w zachodniej Europie. Przedstawiają one ludzi polujących i tańczących w przebraniach zwierząt lub nad upolowaną zwierzyną. Malowidła były życzeniem ludzi, aby wymalowane sceny spełniały się w przyszłości, zapewniając tym samym dostatek pożywienia, skóry czy kości, które stawały się przedmiotami domowego użytku lub elementami narzędzi i broni.

Równocześnie praktykowana przez szamanów, czarodziejów, czy uzdrowicieli, była magia; w niektórych plemionach do tej pory czynności takie są wykonywane. Uważano, że tylko wybrani ludzie posiadali niezwykle umiejętności np. mogli oni wpływać na przyszłość, kontaktować się z ludźmi z przeszłości, czy komunikować się z duchami i tajemniczymi mocami ciemności. Umiejętności te były respektowane i doceniane przez władców plemion. Także i religia ma wiele elementów magii, choć skupia się na głębszych wierzeniach, bardziej związanych z plemieniem. Dawnego szamana kontrolującego siły fizyczne zastąpił kapłan, który potrafił łączyć się z bóstwem i zyskiwał jego łaskę poprzez podporządkowanie się, poświęcenie oraz ofiarowanie mu dobrych uczynków członków szczepu. W bardziej złożonych społeczeństwach religia w naturalny sposób łączyła się z władzą. Ta należała boskim prawem do królów, którzy i tak często dobrowolnie podporządkowywali się wysokim kapłanom, wierząc, że ci stoją bliżej boskiego oblicza. Hipoteza, którą wysuwa psychologia ewolucyjna brzmi, iż magia i wszelkiego rodzaju totemizm stanowiły bezpośrednie adaptacje do środowiska i poprzedzały w ewolucji społecznej sformalizowaną religię, a uświęcone tradycje występują niemal we wszystkich ludzkich społeczeństwach. Dotyczy to także mitów wyjaśniających pochodzenie człowieka oraz stosunek szczepu do reszty świata²⁰. Coraz bardziej precyzyjna antropologia nie dała podstaw do podważenia wniosku Maxa Webera, według którego wyznawcy religii bardziej elementarnych, oczekują od istot nadnaturalnych wyłącznie dóbr doczesnych: żywej gleby, pożywienia, ochrony przed kataklizmem, zwycięstw w wojnach, czy długiego życia.

²⁰ Por. E. O. Wilson, *Socjobiologia*, s. 306.

7. PRZYSZŁOŚĆ CZŁOWIEKA W ŚWIETLE PSYCHOLOGII EWOLUCYJNEJ

Odpowiedzią na pytanie: w jaki sposób potencjał, jaki posiada człowiek, mógłby się w ludzkim gatunku wykształcić, jest dobór naturalny. Dziedziczenie cech nabytych jest z punktu widzenia teorii biologicznej herezją, ale stałe powracanie tego poglądu, nawet w kołach specjalistów, wskazuje na istnienie silnego impulsu działającego w tym kierunku. Wykrycie głównej sprężyny tego zjawiska nabiera zatem pewnej wagi dla „badacza dziedziczności”. Zasada dziedziczności zwyczajów, mimo że aż do czasu Lamarcka nie została wyraźnie sformułowana, głównie z powodu braku szczególnego zainteresowania w świecie naukowym dla zjawisk organicznych – niemniej była milcząco przyjęta przez cywilizowane narody wszystkich czasów i nawet przez dzikich uważana za coś oczywistego²¹. Musi zatem opierać się na szerokim, powszechnym doświadczeniu, które zostaje zinterpretowane przez elementarne procesy myślowe.

Takim elementarnym procesem myślowym o szerokim zasięgu jest rozumowanie przez analogię. Dziedziczyć możemy nazwisko, majątek lub własność, sposób uprawiania sztuki, wiarę w szczególną formę religii. Biologicznie rzecz biorąc, takie dziedziczenie jest oczywiście zupełnie odmienne od dziedziczności, gdyż mechanizm przekazywania jest tu całkiem inny. Źródła dziedziczenia społecznego nie ograniczają się do rodziców i rzeczywistych przodków, ale obejmują wiele poszczególnych jednostek wzajemnie spokrewnionych oraz niespokrewnionych, zmarłych i żywych, a czasem nawet młodszych od tych, którzy dziedziczą, innymi słowy obejmuje całość przeszłego i teraźniejszego otoczenia danego osobnika. Ponieważ to społeczne i kulturowe przekazywanie dotyczy istot ludzkich – przedstawia ono bliższy przedmiot zainteresowania dla zwykłego niewykształconego umysłu niż przekazywanie, które wyposaża w organy, instynkty i szczególne cechy zwierzęta i rośliny. Dlatego zostało ono dostrzeżone o wiele wcześniej niż procesy, które kierują przekazem biologicznym lub organicznym. Psychologowie ewolucyjni słusznie twierdzą, że nie potrzeba dowodów na to, że człowiek interesował się własnym rozwojem o wiele wcześniej niż rozwojem zwierząt i innych elementów natury.

Kultura – to natura zmieniona przez działanie człowieka. Przyjęcie takiego założenia sprawia, że sfera kultury, przy pierwszym podejściu, jest kręgiem natury zmienionej przez człowieka, Gehlen mówi, że „jest gniazdem, które człowiek wbudował w świat. Gniazdem, którego zbudowanie było niezbędnym warunkiem przeżycia, bo człowiekowi brakuje „wrodzonego zwierzęciu” przystosowania do świata”²². Dlatego kultura ludów prymitywnych polega głównie na ich broni, narzędziach, chatach, zwierzętach domowych, ogrodach itd. Wszystko to stanowi

²¹ Por. A. L. Kroeber, *Istota kultury*, s. 29.

²² A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, s. 41-42.

uszlachetnioną, zmienioną, przetworzoną naturę, która zawsze sama dostarcza sposobów i środków technicznych do własnego przekonstruowania²³.

ZAKOŃCZENIE

Celem pracy było pokazanie, jaką przyszłość człowieka kreuje psychologia ewolucyjna. Ponieważ psychologia ewolucyjna jest bardzo młodą dziedziną, (bo ma zaledwie około 15 lat) to nie ma, jak inne dziedziny, wielu dzieł, które eksponowałyby szczegółowo tę problematykę. Psychologia ewolucyjna jest kontynuacją socjobiologii na płaszczyźnie emocjonalnej, czy też psychicznej. Naukowcy budują na fundamentach socjobiologii i nauk szczegółowych i dlatego niektóre poglądy pokrywają się, bądź są uzupełnione, lub rozszerzone. Ukształtowała nas natura, ale przy współdziałaniu kultury. Determinacja genetyczna nie wystarcza, aby ukształtować człowieka.

Bardzo duży wkład w badania nad człowiekiem włożyła memetyka. Jej, jakże trafne, spostrzeżenia i udokumentowane tezy miały duży wpływ na osiągnięcia psychologów ewolucyjnych. Psychologia ewolucyjna jest głęboko zakorzeniona w socjobiologii, dlatego buduje od samego początku na dorobku wybitnych naukowców z tej dziedziny, takich jak na przykład Wilson, Gould, Morris, Dawkins, czy Wright. Najwięcej miejsca poświęcono chyba jednak kulturze. Kulturę zaczęli tworzyć nasi przodkowie, ale proces ten nie ustał. Dziś także budujemy jakiś obraz nas samych, świadczy o tym zmieniające się wokół nas otoczenie, przyroda i poglądy. Jednak nie tylko tworzymy kulturę, ale niestety także ją niszczymy.

Jest faktem, że przyczyną ginienia ludzkich kultur jesteśmy my sami; zmniejszenie środowiska naturalnego, ingerowanie w świat przyrody, wszelkiego rodzaju ekspansja na naturę i nieprzestrzeganie świętych praw przyrody, sprawia, że niszcząc środowisko naturalne niszczymy samych siebie. Zmieniając warunki naturalne prowokujemy nowy behawioryzm, a dawne zachowania, tradycja, powoli „odchodzą do lamusa”.

Historia myśli ludzkiej uczy skromności. W tematycznie zawężonym zakresie czyni to historia każdej dyscypliny naukowej. Uczy np. tego, że niejedna zdobycz intelektualna przeszłości, dopiero po wielu latach zapomnienia, staje się udziałem współczesności... Nie sposób określić, co oznacza być człowiekiem – niewykluczone, że nie będzie to możliwe nawet wówczas, gdy ewolucja doprowadzi człowieka do poziomu znacznie przewyższającego aktualny, kiedy to człowiek zaczyna dopiero w pełni być człowiekiem. Sceptyczny stosunek do możliwości tworzenia ostatecznych twierdzeń na temat ludzkiej natury, nie oznacza jednak, iż nie można konstruować definicji o charakterze naukowym, to zna-

²³ Por. tamże, s. 42.

czy takich, które przedstawiają wnioski na podstawie obserwacji faktów, wnioski, które są poprawne, mimo iż motywacją znalezienia odpowiedzi była chęć osiągnięcia szczęśliwego życia. „Funkcją rozumu, bowiem (jak ujął to Whitehead), jest promowanie sztuki życia”. Do jakiej wiedzy mamy się odwołać, by znaleźć odpowiedź na pytanie, co znaczy być człowiekiem. Riposta nie może wszak ograniczać się do prostych określeń: człowiek dobry-zły, miłujący-pogardzający, łatwowierny-pewny siebie itd. Wszystkie te cechy mieszczą się w różnych możliwościach bycia człowiekiem. W rzeczywistości wszystkie one współistnieją w każdym z nas. Bycie w pełni świadomym swego człowieczeństwa oznacza świadomość tego, że „Homo sum; humani nil a me alienum puto” (Terencjusz). Wszystkie te przejawy człowieczeństwa nie dają jednak ciągle odpowiedzi na pytanie, co znaczy być człowiekiem. Pokazują jedynie, jak bardzo możemy się od siebie różnić i nadal pozostawać ludźmi.

Życie ludzkie przebiega w zasadniczym i nierozwiązalnym konflikcie między naszą wyjątkowością, a jednością z przyrodą. Systemy, które usiłują dla nas znaleźć miejsce i sens, koncentrując się, albo na naszej odrębności, albo na naszej jedności ze światem, skazane są na niepowodzenie. Nie wolno nam zaprzestać pytań i poszukiwań, dlatego tylko, że odpowiedzi są złożone i niejednoznaczne. Przetrawanie kultury zależy od utrzymania dynamicznej równowagi między zmiennością informacji, zawartej w tradycji kulturowej, a jej zmiennością. Jak w biologicznym rozwoju gatunków, tak również w rozwoju kultury, nadmiar cech konserwatywnych powoduje powstanie „żywych skamieniałości”, nadmiar zmienności natomiast, powoduje powstanie anomalii²⁴. W związku z tym Lorenz przypomina, że kiedy kultura utknie w sztywnych, wysoce zrytualizowanych zwyczajach, może to być równie zgubne jak utrata wszelkiej tradycji wraz z nagromadzoną przez nią wiedzą²⁵.

Rozwój kultury, oraz jej zdolności przystosowawcze, powinien wyrażać się równowagą między tradycyjnym dziedzictwem a nowatorstwem w tejże dziedzinie. Przyszłość człowieka, jak dosadnie ujął Arnold Gehlen, „jest w istocie stwarzaniem porządku i stabilizowaniem. Nawet za cenę ekscentrycznej odrębności (Besonderheit) człowiek dąży do tego, aby chaotyczności wciąż przyczajonej w sercu człowieka narzucić nieco stabilności i porządku, i aby ponad biegiem czasu uratować coś z obliczalności i ciągłości”²⁶.

²⁴ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, s. 99.

²⁵ Por. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1997, s. 357.

²⁶ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, s. 43.

MAN'S CULTURE ADVANCEMENTS IN THE LIGHT OF EVOLUTIONARY PSYCHOLOGY

Summary

Psychology of evolution is a quite new branch of science; we can say that this is a continuation of E. Wilson's sociobiology on emotional and psychological way. Evolutionary scientists have made their own program but the base was sociobiology and results of main subjects; that is why most of thesis are similar and almost the same (filled or expanded) to psychological ones. We have been created by the nature but, there was also "cooperation" with culture. Genetic determination is not enough to human's creation. Large contribution for psychology of evolution put memetic, its researches, documents and thesis were very important for science grants. Humans made a culture many centuries ago, but this process hasn't stopped yet. Survival of traditions and culture depends on keeping dynamic equilibrium between unmodified information included in cultural tradition and its modification. D. Buss claims that, if there are a lot of conservative features it will makes "live fossil"; if there is a lot of changes it will be an anomaly. Human's attitude towards the future needs to be the same as their relation to traditions and innovation and its creation order and stabilization. Even for the price of exocentric separate (Besonderheit) human is going to make more stables and clearness to rescue them from a period you can anticipate.

A. Gehlen is sure that during the cultural evolution new information could be transfer to descendants. This mechanism is helping to improve human knowledge and accelerating the development of every stadium of people's lives. Biology's way of keeping information leads only to genome; biology's evolution is creating different genetics programs so therefore different biological species. Cultural evolution is connected only with the biological species of Homo sapiens and it makes differences only extenders structures due to this species. Actual, human's view is still looking for its whole humanity. Human in psychology of evolution doesn't look down of it's biology past, but very often add to this view cultural aspect, this make it harmony and whole entire. For the culture actually human can compensate biology not adapted to life in the nature.

Some of the scientists are claiming that human as a cultural animal is not complete, not entirely – because it is not ready to live in a natural environment - if he wants to live there he needs to transform it, for the etologists, human is a biological potential that can actualize him during ontogenetically adaptation for each form of human culture.

Nota o Autorze: MARTA SZYMCZAK – magister ochrony środowiska, doktorantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, prowadzi badania w obrębie: antropologii kulturowej, antropologii filozoficznej, filozofii ekologicznej oraz nauk społecznych i filozoficznych.

Słowa kluczowe: psychologia ewolucyjna, antropologia, antropologia kulturowa, ewolucja, filogeneza, kultura, natura, socjobiologia, człowiek

EWA KOWALSKA

SOCJOBIOLOGICZNE UJĘCIE ZRÓŻNICOWANIA PŁCIOWEGO CZŁOWIEKA

WPROWADZENIE

Prezentacja socjobiologicznej teorii zróżnicowania płciowego człowieka wpisuje się we współczesną debatę nad zagadnieniem relacji kultury do natury w obrębie instytucjonalnego funkcjonowania ludzkich społeczeństw. Socjobiologiczne wskazanie na anatomiczno-fizjologiczną konstytucję organizmów żywych, jako czynnik warunkujący podział pracy, specyficzny także dla człowieka, konfrontuje się z socjologicznym wskazaniem na rozstrzygający w tym względzie wpływ kultury.

Punkt wyjścia tej prezentacji stanowią darwinowskie inspiracje socjobiologii. Im bowiem socjobiologia zawdzięcza zarówno swoje narodziny, jak i dzieje właściwych sobie poszukiwań badawczych. Historycy nauki podkreślają, że jej narodziny wymusiła metodologiczna bezradność dotychczasowych nauk behawioralnych, z etologią włącznie, wobec konieczności darwinowskiego wyjaśnienia szeregu zjawisk społecznych, w szczególności zaś społecznych zachowań altruistycznych i kooperacyjnych. Obiecujące perspektywy badawcze w tym względzie wyznaczał w 1948 r. nowojorski postulat stworzenia interdyscyplinarnego kierunku badań pod nazwą „socjobiologia”, uwzględniającego dane etologii, genetyki, fizjologii, ekologii i socjologii.¹ Realne możliwości jego realizacji stworzyła zaś przedstawiona dopiero w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia hipoteza doboru krewniaczego, który działa na korzyść grupy krewnych o takich samych genach, sprzyjających sukcesowi reprodukcyjnemu. Hipoteza ta stanowi też tło szczegółowej prezentacji problematyki wyznaczonej tytułem niniejszego opracowania.

¹ Por. Z. Łepko, *Spór o socjobiologię klasyczną*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2003, nr 1, s. 224.

1. DARWINOWSKIE INSPIRACJE SOCJOBIOLOGII

Socjobiologia odwołuje się do Darwinowskiej teorii ewolucji uwarunkowanej dobrem naturalnym. Zjawisko ewolucji, czyli jednokierunkowego, nieodwracalnego, przebiegającego w czasie procesu, który przynosi nowość, różnorodność i wyższe szczeble organizacji², znane było już w początkach XIX wieku. Darwin jednak uszczegółowił jego opis. Najpierw w książce „O powstaniu gatunków” (1859 r.), a następnie „O pochodzeniu Człowieka” (1870 r.), przedstawił mechanizm napędzający ewolucję. Wskazał mianowicie na dobór naturalny oparty na zasadach zróżnicowanego sukcesu rozrodczego. Z czasem poznawcze intuicje Darwina zostały uszczegółowione danymi z zakresu genetyki populacyjnej. Przemawiały one za tezą, zgodnie z którą szansę przetrwania posiadają osobniki o najlepszych cechach warunkowanych genetycznie. Umożliwiają one przystosowanie organizmu do życia w zmiennym środowisku przyrodniczym. W konsekwencji rośnie prawdopodobieństwo pozostawienia większej liczby potomstwa, względem osobników konkurencyjnych.

Dużo kłopotu przysporzyło Darwinowi oraz jego naukowym następcom wyjaśnienie zachowań altruistycznych i kooperacji. Między innymi dlatego, po prawie sześćdziesięciu latach od jego śmierci, grupa naukowców na sesji w Nowym Jorku przedstawiła postulat „socjobiologii”, czyli interdyscyplinarnych badań tych zachowań.

Przełomowe wyniki badań nad zachowaniami altruistycznymi przyniosły lata sześćdziesiąte ubiegłego stulecia. Wtedy to pojawiła się praca zoologa V. C. Wynne-Edwardsa „Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour” (Migracje zwierząt i ich związek z zachowaniami społecznymi). Edwards uważał, że altruizm jest przejawem dbałości o dobro grupy. Populacje zasiedlające określone terytoria stoją przed różnymi zagrożeniami wynikającymi z ograniczonej dobrostanu przyrody, m.in. przed wyczerpaniem zasobów pokarmowych w wyniku ich nadmiernej eksploatacji. Dlatego też, drogą do osiągnięcia sukcesu jest regulacja narodzin oraz śmiertelności w obrębie danej grupy organizmów, w stosunku do grup konkurencyjnych.³ Altruści więc, działając na rzecz innych, rezygnują z aktualizacji własnej potencjalności rozrodu. Teoria ta jednak, okazała się nie spełniać podstawowych założeń darwinizmu, bowiem cechy odpowiedzialne za hamowanie rozrodu, nie miałyby szans na utrwalenie się. Konsekwencją tego było odrzucenie teorii Wynne-Edwardsa.

Jednakże na nowatorską próbę wyjaśnienia podstaw kooperacji i altruizmu nie trzeba było długo czekać. W 1964 roku William Hamilton sformułował teorię

² Por. Sz. W. Ślaga, *Życie – ewolucja*, w: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, red. M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1997, s. 386.

³ Por. A. Łomnicki, *Teoretyczne podstawy socjobiologii*, „Znak” 1991, nr 1(428), s. 43.

doboru krewniaczego (kin selection).⁴ Nowatorstwo tej teorii opierało się na przełomowej konkluzji, że jednostką doboru naturalnego jest – gen. Przewidywana rezygnacja z potomstwa, bądź poświęcenie zdrowia, a nawet życia, może nastąpić wyłącznie wtedy, gdy odbędzie się na rzecz osobników spokrewnionych. Do bliższego zrozumienia omawianego zagadnienia przyczynił się Sewell Wright, wprowadzając pojęcie pokrewieństwa genetycznego i specyfiki życia społecznego owadów. Tak więc komórka, która powstaje w wyniku zapłodnienia przez organizm diploidalny rozmnażający się płciowo, zawiera w 1/2 informacje pochodzące od ojca i 1/2 – od matki.⁵ Na tej podstawie wiemy, że dziecko jest spokrewnione z rodzicami w połowie. Współczynnik Wrighta dla rodzeństwa wynosi również 1/2, natomiast dla bliźniąt jednojajowych 1. W przypadku kuzynów pokrewieństwo genetyczne maleje do 1/4. Ujmując zasadę ogólnie, można powiedzieć, że im dalsza rodzina tym mniejsze powinowactwo.

Inaczej jednak pokrewieństwo genetyczne rozkłada się u owadów społecznych. Za przykład można wziąć organizację życia mrówek. Królowa-matka składa w ciągu swojego życia setki tysięcy jaj. Z jaj zapłodnionych wylęgają się diploidalne samice, a z jaj nie – zapłodnionych haploidalne samce.⁶ Więc genetyczna siostr-robotnic wynosi 3/4, natomiast współczynnik Wrighta dla siostr i braci wynosi 1/4.

Wprowadzenie teorii W. Hamiltona na grunt nauk przyrodniczych było o tyle szokujące, że altruizm rozumiany w kategoriach bezinteresowności, poświęcenia, czy ofiarności, okazał się być egoizmem. Jednak nie dla wszystkich przyjęcie takiego wytłumaczenia było zadawalające. Pojawiały się bowiem nowe obserwacje domagające się interpretacji, a mianowicie współpraca oraz zachowania altruistyczne okazywane w stosunku do osobnika niespokrewnionego. Nauka jednak nie stoi w miejscu i dość szybko pojawiły się nowe koncepcje. Jedną z nich zaproponował Robert Trivers na początku lat siedemdziesiątych: przyjęła ona nazwę altruizmu odwzajemnionego (reciprocal altruism)⁷. Teoria ta zakłada kooperację pomiędzy osobnikami o odmiennym materiale genetycznym, ale opiera się na interesowności. Dobrze tę teorię opisuje dyrektywa, która powinna przyświecać każdej jednostce inicjującej pomoc, a którą można wyrazić słowami „ja pomogę ci teraz, a ty odpłacisz mi przy najbliższej okazji”.

Zaproponowany przez Hamiltona dobór krewniaczy został uzupełniony przez Maynarda Smitha i Price (1973 r.) o koncepcję służącą przetrwaniu opartą na

⁴ Por. A. Hoffman, *Wokół ewolucji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 20.

⁵ Por. tamże, s. 21.

⁶ Por. A. Urbanek, *Między egoizmem, altruizmem i agresją: spór o socjobiologię*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. St. Nowak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 163.

⁷ Por. B. Szacka, *Wstęp*, w: *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki Wyd. Czytelnik, Warszawa 1991, s. 17.

behaviorze, czyli strategię ewolucyjnie stabilną ESS (evolutionarily stable strategy) przebiegającą według reguł teorii gier.⁸ Koncepcji tej można przyrzeć się, rozważając zachowania seksualne. Dla samca i samicy niezwykle istotne jest przekazanie życia nowym pokoleniom, gdyż staje się ono gwarancją na żywotność genów. Dlatego też, obie płcie będą zainteresowane prokreacją w równym stopniu. Jednakże różnice ujawniające się na płaszczyźnie fizjologicznej samca i samicy, predestynują ich organizmy do pełnienia odmiennych funkcji. Samica produkuje w ciągu życia ograniczoną ilość komórek jajowych zdolnych do zapłodnienia. Ponadto, głównie u ssaków, rozwój płodu odbywa się wewnątrz organizmu samicy i trwa stosunkowo długi okres czasu. Co ważniejsze, rola matki nie kończy się z dniem przyjścia na świat potomstwa, które jest na tyle słabe i bezbronne, że nie poradzi sobie ze znalezieniem pokarmu, bądź niebezpieczeństwem. W odmiennej sytuacji znajduje się samiec, który podczas jednego kontaktu seksualnego wytwarza ok. 100 milionów nośników kodu DNA. Pozostawanie z jedną partnerką, w kontekście rozpowszechniania genów, byłoby dla niego bardzo niekorzystne.⁹ Niemniej jednak, pojawiają się pewne ograniczenia w osiąganiu celów podyktowanych fizjologią każdej z płci. Strategią ewolucyjnie stabilną jest więc taka strategia, w której obie płcie będą postępować w różny sposób, z określonym prawdopodobieństwem w zależności od specyfiki gatunku, jak i sytuacji środowiskowej.

Przedstawiony powyżej materiał, który został zaczerpnięty z wyników badań behawioralnych zwierząt, a w szczególności z teorii doboru krewniaczego, stał się podstawą socjobiologii. Za początek tego interdyscyplinarnego kierunku przyjmuje się rok 1975, kiedy to ukazała się książka E. O. Wilsona „Sociobiology: The New Synthesis”.¹⁰ Można przyjąć, że głównym przedmiotem jego badań są osobniki, społeczna organizacja ich życia oraz dziedziczenie wzorów zachowania się. Zagadnienia socjobiologii klasycznej zostały jednak ostro potępione. Przyczyną krytyki stały się tezy, którymi autor posłużył się do wyjaśniania nie tylko zachowań zwierzęcych, ale i ludzkich. Sprowadzanie postępowania człowieka do postępowania zwierząt od zawsze budziło kontrowersje. Dlatego pod silną presją społeczną Wilson odróżnił socjobiologię człowieka od socjobiologii klasycznej, sytuując tym samym gatunek ludzki na hierarchicznie wyższym miejscu. Myśl socjobiologii można odnaleźć także w kolejnych publikacjach Wilsona tj. „O naturze ludzkiej”, „Geny, umysł, kultura”, „Ogień Prometeusza”, czy „Konsilientcja”.

⁸ Por. A. Łomnicki, *Strategia ewolucyjnie stabilna*, „Kosmos” 36 (1987), nr 3, s. 357.

⁹ Por. R. Wright, *Moralne zwierzę. Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni: psychologia ewolucyjna a życie codzienne*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 1994, s. 78.

¹⁰ Por. B. Szacka, *Słowo wstępne*, w: E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 5.

2. ZNACZENIE ZRÓŻNICOWANIA PŁCIOWEGO

Chcąc omówić kwestię znaczenia zróżnicowania płciowego, warto nawiązać do zagadnienia samej płci. Od momentu połączenia się komórki rozrodczej męskiej, czyli plemnika (spermatozoon), z komórką rozrodczą żeńską, czyli jajem (ovum), możemy mówić o powstaniu życia¹¹. Zapisana bowiem w kodzie genetycznym informacja, zaczyna się realizować. Jedną z tych informacji jest płeć dziecka, którą za pomocą specjalistycznej aparatury, można określić już w czternastym tygodniu ciąży¹². Niezależnie jednak od współczesnej techniki, każdy człowiek na pierwszy rzut oka potrafi określić swoją, bądź cudzą przynależność do grupy mężczyzn lub kobiet. Dzieje się tak dlatego, że płeć można wyróżnić na podstawie zespołu czynników cechujących kobiety lub mężczyzn. Odmienność płciową możemy więc ujmować w dwóch aspektach. Aspekt biologiczny wskazuje na takie cechy anatomii i fizjologii organizmu, które stanowią o predyspozycjach do wykonywania określonych czynności. Aspekt behawioralny zaś, wskazuje na takie cechy psychiczne, które stanowią o predyspozycjach do osobniczych i zespołowych relacji organizmów zróżnicowanych płciowo.

Zanim jednak temat płci zostanie omówiony szerzej, przyjrzyjmy się zagadnieniu rozmnażania. Dzięki temu procesowi bowiem geny mogą zyskać ewolucyjną nieśmiertelność. Organizm powołujący do życia nowe pokolenia, przekazuje własne programy genetyczne. Im więcej potomstwa, tym większy sukces. Okazuje się jednak, że nie bez znaczenia pozostaje sposób rozmnażania, czyli bezpłciowy lub płciowy.

Reprodukcja bezpłciowa powinna wydawać się dobrym sposobem na przekazanie DNA. Dokonuje się bowiem szybko, prosto, wydajnie, przy niewielkim nakładzie energii oraz w intymny sposób. Jest egoistyczna i nie wymaga od osobnika wykonywania szkodliwych dla życia zabiegów, czy czasochłonnych starań o partnera.¹³ Co ważniejsze, potomstwo otrzymuje 100% genów organizmu macierzystego. Biorąc pod uwagę wymienione korzyści powstaje pytanie: dlaczego przeważająca większość organizmów rozmnaża się płciowo? Odpowiedzi można udzielić po analizie początków życia. Przez pewien okres czasu Ziemia była zasiedlana jedynie przez prymitywne archebakterie i bakterie. Prymitywność wyrażała się w strukturze programów genetycznych. Była ona na tyle łatwa i zwięzła, by można ją było bezproblemowo skopiować, a jednocześnie wystarczająca, by uniknąć śmierci lub dla zebrania budulca. Problem pojawił się, gdy zaczęły się rozwijać organizmy o bardziej złożonym genotypie, gdyż lepiej radziły sobie

¹¹ Por. E. B. Hurlock, *Rozwój dziecka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 112.

¹² Por. A. Smith, *Ciało*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1983, s. 143.

¹³ Por. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 159.

z trudnościami, tj. zmiennymi warunkami środowiskowymi, czy zdobyciem pokarmu. Takie przejawy złożoności można było określić jako przejawy pozytywne, ale ujawniły się też negatywne, a mianowicie niesprzyjające pomyłki w kopiowaniu, czyli tak zwane mutacje. Ich szkodliwość zagroziła wyginieniem niektórych form życia, dlatego powstało rozmnażanie płciowe rozumiane jako mechanizm tasowania genów pochodzących od dwóch organizmów.¹⁴

Poznawszy zarys rozmnażania bezpłciowego, przyjrzyjmy się charakterystyce rozmnażania płciowego. Po pierwsze wiemy, że celem tego typu rozmnażania nie jest wyłącznie przekaz genów, gdyż istnieją łatwiejsze sposoby, aby ten cel osiągnąć. Po drugie, organizmy przekazują tylko połowę swojego DNA. Po trzecie, samiec i samica ponoszą duże koszty związane z pozyskaniem partnera. Samiec, aby zostać dopuszczony do kopulacji, musi pokonać konkurentów, co nie jednokrotnie wiąże się z poświęceniem czasu, bądź podjęciem walki. Akt seksualny, jeżeli zaloty zostaną przyjęte, jest o tyle niebezpieczny, że usypia czujność i zmniejsza refleks zwierzęcia. Dzięki temu bardziej niż w jakiegokolwiek innej sytuacji, narażony jest na atak drapieżnika. Samica natomiast, musi wybrać właściwego kandydata na ojca jej przyszłych dzieci. Po czwarte, odmienne interesy obu płci prowadzą do zachwiania kooperacji. Strategią najlepszą dla samicy jest zatrzymanie przy sobie partnera, który będzie skłonny inwestować w potrzeby jej oraz potomstwa. Strategią najlepszą dla samca jest zapłodnienie jak największej liczby samic bez potrzeby angażowania się w wychowanie młodych.¹⁵ Po piąte, zwierzęta nie spółkują ze sobą w celu uzyskania przyjemności. Nie wszystkie bowiem, mają rozwinięty system nerwowy. Dla większości gatunków akt zapłodnienia dokonuje się szybko, wręcz mechanicznie.

Charakterystyka obu sposobów rozmnażania nasuwa wnioski, iż rozmnażanie płciowe wymaga od organizmów niewspółmiernie dużego nakładu czasu i energii w stosunku do organizmów rozmnażających się bezpłciowo. Dlatego, gdyby nie wysoka korzyść ewolucyjna, jaką jest różnorodność osobnicza oraz eliminacja szkodliwych mutacji, ten typ rozmnażania nie posiadałby dla przetrwania genów specjalnej wartości. Różnorodność programów genetycznych jest sprzyjająca w środowisku, którego zmian nie można przewidzieć, gdyż stwarza ona możliwość adaptacji. Dla lepszego zrozumienia tego zagadnienia przyjrzyjmy się przykładowi. Gatunek, którego przedstawiciele są nosicielami dwóch genów, z których jeden warunkuje cechę Q, a drugi cechę V, rozmnażając się bezpłciowo, będą posiadać potomstwo o wyposażeniu genetycznym takim samym, czyli QV. Natomiast przedstawiciele gatunku o wyposażeniu genetycznym takim samym

¹⁴ Por. J. Kozłowski, *Ewolucja. Szokująco prosty mechanizm i jego zadziwiające konsekwencje*, „Znak” 2001, nr 4 (551), s. 14.

¹⁵ Por. E. O. Wilson, *Socjobiologia*, Wyd. Zysk I S-ka, Poznań 2000, s. 175.

jak został podany powyżej, ale rozmnażający się płciowo, będą posiadać potomstwo o wyposażeniu genetycznym QQ, QV, albo VV.¹⁶

Dlaczego jednak najczęstszym podziałem jest podział na dwie płcie? Odpowiadając na to pytanie, można wskazać na dwie przyczyny. Jedną z nich jest najprawdopodobniej zapewnienie optymalnej wielkości kombinacji materiału genetycznego. Drugą przyczyną może być najbardziej efektywny z możliwych podział pracy.

3. BIOLOGICZNA ORAZ BEHAVIORALNA SPECYFIKA CECH ŻEŃSKICH

Socjobiologia opowiada się za stanowiskiem, że cechy obu płci determinowane są genetycznie. Cechy te odróżniają samca od samicy, zarówno na płaszczyźnie anatomiczno-fizjologicznej, jak i charakterologicznej.

Podstawową odmiennością jest anizogamia, czyli produkcja gamet, które różnią się budową, wielkością oraz funkcją.¹⁷ Samica specjalizuje się w wytwarzaniu ovum, czyli komórek jajowych, które wszystkie są tego samego typu, a każda z nich zawiera duży chromosom płciowy X. W przypadku osobników cechujących się jajorodnością bądź jajożyworodnością, zarodek rozwija się w jaju wydalonym poza organizm samicy. Jajo składa się z izolującej przed czynnikami zewnętrznymi skorupki oraz zaopatrzone jest w substancje odżywcze. W przypadku osobników żyworodnych do zapłodnienia oraz rozwoju płodu dochodzi wewnątrz organizmu. Z podanych informacji widać, że rola samicy nie kończy się na przekazaniu materiału genetycznego, ale wiąże się z dalszą inwestycją w rozwój potomstwa. Z tego też względu, organizm kobiety produkuje tylko czterysta komórek rozrodczych, z których niewielka ilość może zostać zapłodniona. Czynniki ograniczającymi są między innymi długi okres ciąży, czas karmienia piersią oraz ograniczona płodność (od pierwszej menarchy do menopauzy).¹⁸

Konsekwencją rozmnażania płciowego opartego na rozbieżności anizogamicznej jest konflikt interesów. Oferowane przez samicę duże, nieruchome oraz trudno dostępne gamety, będą dla samca niezwykle cennym nabytkiem. Przeciwnie wygląda sytuacja popytu na komórki płciowe męskie w stosunku do ich podaży.

Oprócz opisanej powyżej podstawowej cechy różnicującej samca od samicy, należy także wymienić drugorzędne cechy seksualne. Darwin w ramach teorii doboru seksualnego, opisał dwa procesy, które mają miejsce przed oraz w trakcie

¹⁶ Por. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 160.

¹⁷ Por. J. R. Krebs, N. B. Davies, *Wprowadzenie do ekologii behawioralnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 181.

¹⁸ Por. G. Miller, *Umysł w zalotach. Jak wybory seksualne kształtowały naturę człowieka*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2004, s. 100.

trwania godów. Procesy te wpływają na zdobycie partnera i wiążą się z odmienną budową ciała żeńskiego i męskiego.

Pierwszym z tych procesów jest dobór epigemiczny (nazwany tak w 1938 r. przez J. Huxleya)¹⁹, który charakteryzuje się wyborem osobnika tego samego gatunku, przeciwnej płci w celu reprodukcji. Duża odpowiedzialność w tym względzie spoczywa na samicy. Ona bowiem dokonuje selekcji kandydatów, biorąc pod uwagę posiadane terytorium, pozycję w stadzie, predyspozycje fizyczne, czy cechy anatomiczne. Wskazówkami świadczącymi o dobrych genach mogą być posiadane przez samca ozdoby. Weźmy za przykład upierzenie, które im bardziej jest jaskrawe, tym większe wzbudza zainteresowanie. Samiec, który jest w stanie przeżyć pomimo ubarwienia zwracającego uwagę drapieżników, musi odznaczać się dobrą kondycją oraz umiejętnością radzenia sobie z niebezpieczeństwami. Drugim procesem jest dobór śródplciowy, który opiera się na rywalizacji wewnątrzgatunkowej osobników tej samej płci i najczęściej dotyczy samców. Współzawodnictwo odbywa się niekiedy agresywnie i z różnych powodów. Nie bez znaczenia jednak pozostaje teżyzna fizyczna, która może wpłynąć na decyzję przeciwnika o podjęciu, bądź wycofaniu się z walki.²⁰

Anatomiczne drugorzędne cechy seksualne żeńskie, które zostaną wymienione w kolejnych punktach tej części artykułu to piersi, pośladki, talia, biodra. Warto przypomnieć, że czynniki genetyczne, które warunkują rozwój poszczególnych cech płodu, jak również czynniki zewnętrzne, mają wpływ na różnorodność atrybutów każdej płci. Niejednorodność więc niesie ze sobą wzmożone starania o partnera, szczególnie, gdy posiadane atrybuty nie zwracają uwagi płci przeciwnej w wystarczającym stopniu.

Piersi są bez wątpienia wielkim atutem kobiet. Porównując tę część ciała kobiety i małpy człekokształtnej nie sposób nie zauważyć ujawniającej się różnicy w ich rozmiarze. Pojawiło się kilka hipotez, które starają się wyjaśnić tę rozbieżność. Przyjrzyjmy się pytaniu, które stawia pierwsza z nich. Czy przyczyną może być produkcja mleka w okresie laktacji? Bez wątpienia piersi ulegają powiększeniu w okresie karmienia. Niezależnie jednak od tej funkcji, która ujawnia się tylko w wybranych momentach życia, produkcja mleka nie jest przyczyną, która wpłynęła na ewolucyjne uwydatnienie się tej części ciała kobiety. Produkowanie pokarmu zależy od aktywnej tkanki gruczołowej umieszczonej w sutkach. Tkanekę tę posiadają zarówno kobiety, jak i samice małp człekokształtnych, a tylko u płci żeńskiej gatunku *homo sapiens* rozmiar tego narządu uległ zmianie. Druga hipoteza wiąże wydatność biustu z oznaką gotowości seksualnej. Dzięki tej cesze, która mogła zostać dostrzeżona jedynie u człowieka ze względu na wyprostowaną postawę ciała, mężczyzna mógł odróżnić kobietę płodną od nieplodnej dziew-

¹⁹ Por. E. O. Wilson, *Socjobiologia*, dz. cyt., s. 177.

²⁰ Por. tamże.

czynki. Piersi bowiem zaczynają zmieniać swój kształt i rozmiar w okresie dojrzewania.²¹

Ujmowanie funkcji piersi w kategoriach sygnalizatora jakości genów na podstawie ich symetryczności, jest założeniem trzeciej hipotezy. Ozdoby, które występują w parze, są dobrym wyznacznikiem stabilności rozwojowej. Symetryczność przyczynia się do zwiększenia atrakcyjności osobnika, a ponadto świadczy o płodności.²² Temat piersi kobiecych poruszył także w swoich publikacjach Desmond Morris, który przyczynę ich nad wyraz dużego rozmiaru upatruje w przejściu z pochylonej na wyprostowaną pozycję ciała, w ewolucyjnej przeszłości człowieka. Ociążenie przednich kończyn na rzecz nóg jako jedynego narządu lokomocji sprawiło, że wabiki seksualne tj. pośladki, czy wargi sromowe, stały się mniej widoczne. W konsekwencji uwydatnił się biust, który stał się obiektem budzącym pożądanie, ulokowanym na przodzie ciała.²³ Natomiast etolog Irenaus Eibl-Eibesfeldt uważa pierś, oprócz pierwotnie służącej dostarczaniu pokarmu, za symbol więzi seksualnej.²⁴

Następnymi drugorzędnymi cechami seksualnymi wyróżnianymi u kobiety są pośladki i biodra. Przeniesienie osi ciężaru z brzucha na kość miedniczą, w okresie ewolucji postawy ludzkiej, spowodowało wzmocnienie mięśni górnej partii ud, jak i pośladków²⁵. Ciało w okolicach miednicy zmieniło swój kształt na okrągłęjszy i masywniejszy, a dodatkowo zostało wzbogacone tkanką tłuszczową. Tak samo, jak cały organizm, tak i poszczególne jego części ulegają zmianie w odpowiednich etapach życia. Biodra oraz pośladki przed dojrzewaniem płciowym nie są wydatne, co konsoliduje obie płcie. Różnice pojawiają się, kiedy organizm młodej dziewczyny zaczyna pokwitać i wydelać hormon płciowy zwany estrogenem, który zwiększa gromadzenie tkanki tłuszczowej.²⁶ Dlatego też, duże biodra są uważane przez mężczyzn za pożąteczne, gdyż najprawdopodobniej kojarzą się z płodnością. Ważną zależnością, na którą zwrócono uwagę w badaniach nad atrakcyjnością, jest proporcja drugorzędnych cech płciowych takich jak biodra, talia oraz biust. Okazało się, iż najbardziej interesujące dla mężczyzn są kobiety, których obwód bioder oraz piersi przyjmuje wartość zbliżoną (w granicach 90 cm), a talia osiąga wartość zdecydowanie niższą (około 60 cm). Znikome upodobanie mężczyzn do szerokiej talii, może być konsekwencją przekonania o brze-

²¹ Por. G. Miller, *Umysł w zalotach*, dz. cyt., s. 271.

²² Por. tamże, s. 273.

²³ Por. D. Morris, *Naga małpa*, Wyd. Prima, Warszawa 2000, s. 91.

²⁴ Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 175.

²⁵ Por. B. Hałaczek, *U progów ludzkości. Podręcznik przyrodniczej antropogenezy*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, s. 13.

²⁶ Por. D. M. Buss, *Ewolucja pożądania. Jak ludzie dobierają się w pary?*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003, s. 66.

mienności kobiety, bądź zaburzeniach zdrowotnych (najczęściej hormonalnych), co wpływa na zdolność prokreacji.

Oprócz opisanych powyżej cech anatomiczno-fizjologicznych, które mają wpływ na określenie podziału pracy w społeczeństwie, socjobiologia wskazuje na różnicujące samca od samicy cechy behawioralne. Samice są posiadaczkami niezwykle cennych – ze względu na ich ograniczoną liczbę – komórek płciowych. Ponoszą nieproporcjonalnie większe, w stosunku do samców, koszty związane z zapłodnieniem oraz opieką nad potomstwem. Dlatego też, przed dopuszczeniem do aktu seksualnego, opłaczalne stają się dla nich specyficzne zachowania. Wstrzeźliwość jest gwarancją na niedopuszczenie do zapłodnienia wskutek kopulacji z samcami, którzy niekoniecznie musieliby być nosicielami jakościowo dobrych genów. Cierpliwość, powiązana z uważną obserwacją, pozwala na dokonanie oceny pretendentów pod kątem sprawności fizycznej, zajmowanej pozycji, czy posiadanego terytorium. Wybredność, wymaga od płci przeciwnej podejmowania pracochłonnych czynności. Przykładem jest altannik, który przez budowanie gniazd stara się o względy samicy. Jednak gniazdo nie może okazać się zbyt ubogie, bądź nadto rachityczne, ponieważ zaloty zostaną odrzucone.²⁷ Natomiast nieśmiałość oraz trzymanie na dystans, pozwala przedłużyć czas potrzebny do podjęcia działania.

W społeczeństwach ludzkich, w których ogromną rolę odgrywa kultura, zróżnicowanie w zachowaniu się obu płci jest widoczne z różnym natężeniem. Najmniej dostrzegalne różnice są głównie w cywilizacjach zachodnich, w których zapewniona jest równość praw kobiet i mężczyzn, a cenionymi wartościami w związkach są partnerstwo oraz wolność wyboru. Odmienność w sposobie zachowania się najbardziej wyraźna jest w cywilizacjach opartych na podporządkowaniu płci żeńskiej oraz w cywilizacjach dopuszczających związki poligamiczne.

Czy można jednak wnioskować o genetycznie determinowanych cechach behawioralnych, charakterystycznych dla poszczególnej płci, niezależnie od naciśków środowiskowych? Udzielając odpowiedzi, warto przytoczyć przykład eksperymentu przeprowadzonego w izraelskim kibucu przez Melforda i Audrey Spiro w latach pięćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku.²⁸ Doświadczenie miało wykazać, że swoiste dla płci postępowanie, czy podział ról, są produktem cywilizacji. Wychodzono z założenia, że narzuca ona ludziom schematy powielane z pokolenia na pokolenie. Postarano się więc, wyeliminować całkowicie czynniki, które mogłyby zakłócić przedsięwzięcie. Dzieci miały być traktowane jednakowo, niezależnie od płci. Starano się ograniczyć wpływ osób starszych, a dorosłe kobiety miały zapewniony dostęp do prac wcześniej zastrzeżo-

²⁷ Por. M. Ridley, *Czerwona królowa. Płeć a ewolucja natury ludzkiej*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999, s. 158.

²⁸ Por. W. Bołoz, *Etyka seksualna*, Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, s. 52.

nych dla mężczyzn. Po przeszło dwudziestu latach okazało się, że bez wpływu czynników zewnętrznych, chłopcy wybierali takie zabawy, które wymagały sprawności fizycznej oraz znajomości technicznych. Częściej też pomagali ojcom, a w późniejszym okresie życia sprawami priorytetowymi były dla nich sprawy materialne. Dziewczynki wybierały lalki, oraz preferowały czynności wymagające współpracy. Wartości moralne, w odróżnieniu od czynników finansowych, były stawiane na pierwszym miejscu. Kobiety zaś, rozpoczynające eksperyment w wieku dorosłym, były na tyle zafascynowane przyświecającej temu ideologii, że po upływie niedługiego czasu, dorównały mężczyznom w sprawach zawodowych.²⁹

Swego czasu przeprowadzono także inne liczne badania, w których uczestniczyli młodzi chłopcy. Celem było sprawdzenie ich predyspozycji do wykonywania niektórych czynności. Jak się okazało, chłopcy z pasją podchodzą do zadań wymagających wysiłku fizycznego. Wolą zabawy związane z przemocą, podczas których niejednokrotnie okazują uczucia związane z wrogością. Częściej też, niż dziewczynki wchodzi w konflikty z rówieśnikami tej samej płci. Podczas zawodów bardziej skoncentrowani są na osiągnięciu najlepszego wyniku, niż na samej przyjemności z uczestnictwa w konkurencjach. Chłopcom trudniej jest nawiązać życzliwe relacje z otoczeniem, czego konsekwencją może być m.in. brak zainteresowania zajęciami grupowymi.³⁰ Na podstawie przeprowadzonych analiz widać, że osoby którym zostanie zagwarantowana wolność wyboru, realizują się w wytyczonym przez siebie kierunku, zasadniczo zgodnym z predyspozycjami biologicznymi.

4. BIOLOGICZNA ORAZ BEHAVIORALNA SPECYFIKA CECH MĘSKICH

Najistotniejszą cechą różnicującą samca od samicy jest przytoczona w poprzedniej części artykułu anizogamia. Narządy kopulacyjne samców zostały wyspecjalizowane do produkcji plemników, czyli niewielkich gamet wyposażonych w materiał genetyczny oraz wici, która dzięki zgromadzonej energii służy doprowadzeniu DNA do komórki jajowej. Plemniki, tak samo jak komórki płciowe żeńskie, składają się z 23 chromosomów z tym, że w odróżnieniu od samic, samce podczas ejakulacji wytwarzają w równych ilościach dwojakiego typu plemniki, z dużym chromosomem płciowym X oraz z małym chromosomem Y (1/3 wielkości chromosomu X). Płeć dziecka zostaje określona już w momencie połączenia się komórki jajowej z wybranym plemnikiem. Potomstwo jest płci męskiej, jeżeli plemnik zawiera chromosom Y, płci żeńskiej zaś, jeżeli zawiera chromosom X.³¹

²⁹ Por. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 172.

³⁰ Por. tamże, s. 168.

³¹ Por. E. B. Hurlock, *Rozwój dziecka*, dz. cyt., s. 119.

Istotna jest też różnica wielkości gamet męskich i żeńskich. Spermatozoid jest osiemdziesiąt pięć tysięcy razy mniejszy, niż jajo wytwarzane przez organizm samicy. Główka plemnika osiąga wielkość 2,6 mikrona szerokości i 4,6 długości. Witka jest najcieńszą oraz najdłuższą częścią plemnika i jej rozmiar szacuje się na około 50 mikronów.³² Podczas jednego aktu seksualnego, zostaje wyprodukowanych co najmniej dwadzieścia milionów plemników na 1 ml nasienia. To bardzo dużo, zważywszy że samica w trakcie 28-dniowego cyklu jest dawczynią tylko jednej komórki zdolnej do zapłodnienia. Samiec więc jest w stanie zostać ojcem niezliczonej ilości potomstwa. Przy założeniu, że znajdzie chętnę do kopulacji partnerki, może odbyć kilkanaście stosunków dziennie. Warto zauważyć, że sprawność seksualna samców utrzymuje się do późnej starości.³³ Plemniki wraz z wiekiem samca nie tracą na jakości. Mogą przyczynić się do zapłodnienia bez obawy, że dziecko z nich poczęte będzie narażone na problemy zdrowotne.

Skoro celem kluczowym istot żywych jest przekazywanie programów genetycznych, to odbywanie częstych i przygodnych stosunków płciowych powinno być dla samców czynnością ewolucyjnie opłacalną. Od strony biologicznej bowiem ich zaangażowanie kończy się po kilkuminutowym przekazaniu DNA.³⁴ Oczywiście pojawiają się pewne przeszkody, które uniemożliwiają samcowi podejmowanie prostych strategii. Są to między innymi odmienne taktyki postępowania, którymi kierują się samice.

W niektórych przypadkach współzawodnictwo między przedstawicielami płci męskiej nie kończy się wraz z zapłodnieniem partnerki. Obrazuje to teoria doboru śródpleciowego, w ramach której wyróżnia się strategie pokopulacyjne. Za pomocą wydzielanego zapachu samiec myszy jest w stanie doprowadzić do poronienia ciężarnej samicy. U lwów, kiedy nowy samiec obejmie przywództwo nad grupą samic, dochodzi do dzieciobójstwa, które ma na celu wyeliminowanie genów samca pokonanego.³⁵ Są też gatunki, których przedstawiciele płci męskiej wytwarzają czopy pokopulacyjne umieszczane we wnętrzu samicy. Niektóre komary oraz muchy posiadają gruczoł odpowiedzialny za wydzielanie specjalnego feromonu. Jego zadaniem jest obniżenie wrażliwości płciowej zapłodnionej samicy. Sukces reprodukcyjny zwiększa także przedłużone spółkowanie. Samiec przyczepia się do partnerki na dłuższy okres czasu, pomimo że przekazanie genów nastąpiło w ciągu kilku pierwszych minut.³⁶

Najprawdopodobniej wybory dokonywane przez samice w drodze doboru płciowego, wykształciły u samców charakterystyczną budowę anatomiczną. Sam-

³² Por. A. Smith, *Ciało*, dz. cyt., s. 65.

³³ Por. tamże, s. 63.

³⁴ Por. G. Miller, *Umysł w zalotach*, dz. cyt., s. 101.

³⁵ Por. R. Wrangham, D. Peterson, *Demoniczne samce. Małpy człekokształtne i źródła ludzkiej przemocy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 193.

³⁶ Por. E. O. Wilson, *Socjologia*, dz. cyt., s. 179.

ce z reguły odróżniają się od samic masą ciała oraz wzrostem. Drugorzędne cechy seksualne, które zostaną opisane to genitalia.

Porównanie narządów kopulacyjny naczelných pokazało, że przeciętna ich wielkość w stanie erekcji wynosi odpowiednio: 3,2 cm u goryla, 3,8 cm u orangutana, 7,6 u szympansa, 12,7 cm u dorosłego mężczyzny. Pod względem długości, ale także grubości (średnica waha się w granicach 2,5 centymetra) ludzki narząd kopulacyjny odbiega od narządu małp człekokształtnych.³⁷ Odmienne pozostaje także jego funkcjonowanie. W przypadku mężczyzn opiera się ono na ukrwieniu naczyń. Narząd powiększa się pod wpływem intensywnego dopływu krwi ilekroć wystąpi reakcja na bodźce seksualne. Natomiast zwierzęta wyposażone są w kość prącia zwaną *os penis* lub *baculum*³⁸, która zmniejsza giętkość oraz elastyczność narządu kopulacyjnego opartego na pracy mięśni.

Organizm mężczyzny w swojej ewolucyjnej przeszłości musiał dużo poświęcić energii na wytworzenie okazałego narządu rodnego. Nasuwa się pytanie, dlaczego? Jedną z hipotez głosi, że większe prącie jest w stanie sprawniej dostarczyć plemniki do komórki jajowej. Warto jednak przyjrzeć się teorii dotyczącej wielkości jąder. Wskazuje ona bowiem, że istotniejsza dla zapłodnienia jest bowiem ilość nasienia, niż rozmiar narządu, który to nasienie dostarcza. Jądra mężczyzny są większe oraz cięższe (ważą około czterdziestu gram) od jąder goryli, ale mniejsze od szympansi (ważą około stu gram).³⁹ Ciekawe wnioski przedstawili brytyjscy uczeni, których zainteresowała zależność między okazałością jąder, a częstotliwością spółkowania. Płciowy tryb życia goryli nie wymaga od nich posiadania wielkich jąder. Samiec, nawet jeżeli dysponuje haremem, spółkuje niezwykle rzadko. Jest to warunkowane gotowością kopulacyjną samicy zaledwie parę razy w ciągu miesiąca do momentu zapłodnienia. Po zapłodnieniu zostaje wykluczona na trzy lub cztery lata z efektywnego życia seksualnego. Inaczej sytuacja wygląda u szympansov. Samice są promiskuityczne, co oznacza, że odbywają do kilkudziesięciu stosunków dziennie z różnymi partnerami. Samiec, jeżeli chce mieć pewność ojcostwa, musi wytworzyć odpowiednią ilość nasienia.⁴⁰ Mężczyzna natomiast, współżyje zazwyczaj kilkanaście razy w miesiącu, a wielkość jego jąder może sugerować, że w odległej przeszłości kobiety nie były monogamistkami. Mogły mieć kilku partnerów w życiu, ale przez określony czas pozostawać tylko z jednym.⁴¹

Druga hipoteza, dotycząca rozmiaru męskiego narządu kopulacyjnego, jest oparta na przyjmowaniu różnych pozycji seksualnych oraz na czasie trwania sto-

³⁷ Por. J. Diamond, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1998, s. 106.

³⁸ Por. A. Smith, *Ciało*, dz. cyt., s. 62.

³⁹ Por. J. Diamond, *Trzeci szympan*, dz. cyt., s. 103.

⁴⁰ Por. tamże, s. 105.

⁴¹ Por. G. Miller, *Umysł w zalotach*, dz. cyt., s. 259.

sunku. Trzecia nawiązuje do zachowania niektórych zwierząt wykorzystujących wielkość penisa do zastraszenia, konkurencji o pozycję w grupie, czy osiągnięcia władzy. W niektórych kulturach rzeźbi się figurki z postaciami mającymi wzniesione fallusy i złowrogie spojrzenia. Figurka ma zapewnić właścicielowi ochronę przed niebezpieczeństwem.⁴² Kolejna hipoteza wskazuje na preferencję płci żeńskiej wobec pokażniejszego narządu rodowego. Dzięki wyprostowanej pozycji ciała genitalia zostały uwidocznione i tym samym mężczyzna o znacznie większym gabarycie mógł budzić większe zainteresowanie.

Przeciwnie do sytuacji samicy, samiec niewiele inwestuje w każdą ze swoich komórek rozrodczych. Nie opłacalne staje się więc podchodzenie do nowych epizodów seksualnych z dystansem. W razie dokonania zapłodnienia, nie zostaje on obciążony żadnymi negatywnymi konsekwencjami. Co najwyżej, jego geny mogą osiągnąć zamierzony cel, czyli powielić się w następnym pokoleniu. Korzyść będzie wzrastać, o ile osobnika płci męskiej będzie cechować mniejsza wybredność, nietrwałość uczuć, władczność, poligamiczność, czy waleczność.

Nie ulega wątpliwości, że w społeczeństwach ludzkich pewne zachowania są nieakceptowane, co przejawia się w regulacjach prawnych. Spłodzenie potomstwa i niepełnienie obowiązków rodzicielskich jest karane. Państwo obciąża taką osobę alimentami, czyli wpłacaniem określonej kwoty na rzecz dziecka. W zależności od kultury mniej lub bardziej sankcjonuje się różne postępowania. Posiadanie haremów jest rzeczą normalną w danym regionie, natomiast niedopuszczalne jest w innym. W państwach chrześcijańskich na przykład, podstawową jednostką społeczną jest rodzina, a poligamia oraz zdrada jest w odczuciu wiernych jednym z cięższych wykroczeń.

5. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Z omówionego w niniejszym artykule zagadnienia zróżnicowania płciowego w ujęciu socjobiologii wyłania się istotny wniosek. Najlepiej funkcjonującym jest takie społeczeństwo, którego działalność warunkowana jest specyficznym dla płci podziałem pracy, wynikającym z anatomicznej oraz fizjologicznej konstytucji organizmów. Konkluzja ta znajduje swoje potwierdzenie w organizacji życia zwierząt. Problem pojawia się, gdy chcemy tę samą prawidłowość zastosować do organizacji życia ludzi. Sednem krytyki jest z jednej strony obawa przed manipulacją, z drugiej przekonanie o wyjątkowości człowieka, który, „odstając” od innych istot, kieruje się także innymi prawami życia społecznego. Cechy świadczące o wyjątkowości, które zarazem różnią współczesnego człowieka od zwierzęcia to długotrwała pamięć, symboliczne myślenie oraz język.⁴³ Osobliwość relacji

⁴² Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, dz. cyt., s. 47.

⁴³ Por. B. Szacka, *Słowo wstępne*, art. cyt., s. 15.

międzyludzkich natomiast, stanowiąca podstawę życia społecznego, przejawia się w zdolnościach tworzenia kultury.

Często spotykaną tendencją jest przeciwstawianie tego, co biologiczne, temu co kulturowe. Uważa się przy tym, że pierwotne własności człowieka, wykształcone w procesie filogenezy, są czymś podrzędnym w stosunku do własności powstałych dzięki kulturze. Zagadnienie płciowości jednak unaocznia pewną zależność, która wynika z odmienności kobiety i mężczyzny, a która to predestynuje ich do pełnienia właściwych sobie funkcji. Płeć żeńska jest determinowana do odgrywania ról związanych z macierzyństwem, co przejawia się w charakterystycznej anatomii, fizjologii i behawiorze. To samo odnosi się do płci męskiej, której przypisywane role społeczne są wynikiem wieloetapowych przystosowań ewolucyjnych. Artykuł ten zaś, nie stara się odnosić do spornych kwestii, tylko przedstawia dymorfizm płciowy w świetle socjobiologii. Zagadnienie to, poruszone niejednokrotnie, nadal zyskuje na znaczeniu.

Dwudziesty pierwszy wiek to czas szybkich przemian społecznych implikujących nieproporcjonalny przebieg procesów kulturotwórczych względem adaptacji biologicznych. Konsekwencją jest nieumiejętność odnalezienia się w tak wykreowanej rzeczywistości. Pogoń za dobrobytem, zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety, które masowo przejmują obowiązki finansowego utrzymania rodziny, doprowadza m.in. do obniżenia przyrostu naturalnego. Ponadto ograniczanie do minimum czasu spędzanego z dziećmi wpływa niekorzystnie na psychikę młodego człowieka, który przecież na podstawie obserwacji oraz dialogu z rodzicami, wykształca sobie pogląd na świat.

Artykuł ten jednakże, traktując o wartościach, jakie płyną z predyspozycji biologicznych, nie stara się negować dorobku kultury. Postulowanie o przygodne kontakty seksualne mężczyzn, które wynikają ze zdolności prokreacyjnych, nie wydaje się zasadne. Dorobek etyki w dziedzinie seksualności staje się niezwykle cenny. Wartość wiązana choćby z wyłącznością osób pozostających w związku małżeńskim, jest wynikiem odpowiedzialności za dobro rodziny.

Niezależnie jednak od emocji, jakie mogą budzić tezy głoszone przez socjobiologię, warto zastanowić się nad pozycją człowieka w świecie istot żywych oraz nad zależnościami, jakie płyną z bycia mężczyzną i bycia kobietą. Jako podsumowanie można przytoczyć wyniki obserwacji potwierdzające, że osoby, którym zostanie zagwarantowana wolność wyboru, realizują się w wytyczonym przez siebie kierunku, zasadniczo zgodnym z predyspozycjami biologicznymi.

SOCIOBIOLOGICAL PERSPECTIVE ON HUMAN GENDER DIFFERENCES

Summary

Sociobiology is an interdisciplinary science dependent on Darwin's theory of evolution. It owes innovatory capacity thanks to theory that was formulated in 1964 by W. Hamilton, and named "kin selection". This theory based on assumption, that unit of natural selection is one gene. Only this genetic program will be succeed which will continuously make copies of themselves from generation to generation, in consideration that organism will be carrier of this programs. DNA passing occurs by way of asexual reproduction, or sexual reproduction. It turned out that from two above – mentioned, favorably is sexual reproduction, because create live diversity, that increase in changeable and can't stipulate environment. Also sexual reproduction, has contribute to elimination of the harmful mutation.

Consequence of sexual reproduction is division to men and women organisms. Features that distinguish male from female are biological determined. In that features specify anatomical, physiological and behavior. Diversity of the body structure and behavior exposed in connection with production ovum by female and spermatozoon by male. Consequence is specific division of work.

Sociobiology, which adjudicate about animals live usurp the right to adjudicate about social human live style. It was sharply criticized in 1975 after E. O. Wilson published "Sociobiology: The New Synthesis". Under social pressure Wilson separated human sociobiology from classical sociobiology. However this article doesn't bring up controversial issue, only try to present diversity male and female in the light of this scientific discipline.

Nota o Autorze: MGR EWA KOWALSKA – jest doktorantką w Instytucie Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Zakres zainteresowań i badań obejmuje dziedziny takie jak: socjobiologia, filozofia człowieka, ewolucjonizm, etologia oraz etyka.

Słowa kluczowe: socjobiologia, ewolucja, dobór płciowy, biologia, zachowanie, filozofia

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

25 * 2008 * s. 255-265

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

DROGI SOLIDARNOŚCI WE WSPÓŁCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE

Nauczanie społeczne Kościoła stanowi ciągle uaktualniany „korpus doktrynalny”, którego cechami charakterystycznymi jest ciągłość i zmienność. Jak stwierdza Jan Paweł II „jest ono *stale*, gdyż pozostaje identyczne w swojej najgłębszej inspiracji, w «zasadach refleksji», w swoich «kryteriach ocen», w podstawowych «wytycznych działania», a nade wszystko w wiernej i żywotnej więzi z Ewangelią Chrystusową. Jest zarazem zawsze *nowe*, gdyż podlegające koniecznym i potrzebnym zmianom dyktowanym przez różne uwarunkowania historyczne i nieustanny bieg wydarzeń, pośród których upływa życie ludzi i społeczeństw”¹. W nauczaniu tym można zauważyć dość wyraźną ewolucję od budowania modeli w kierunku wskazywania zasad społecznych będących liniami orientacyjnymi w kształtowaniu życia społecznego. Nauczanie społeczne Kościoła nie dąży do budowania statycznych modeli życia społecznego, ale stara się ukierunkować postępowanie jednostek, rodzin i społeczności w duchu pomocniczości, dobra wspólnego i solidarności. Tak więc owo nauczanie ma wyraźnie wymiar praktyczny i – znajdując się „w miejscu spotkania życia i sumienia chrześcijańskiego z życiem świata” – ma na celu ukierunkowanie postępowania chrześcijan w duchu podstawowych zasad społecznych².

Zasada pomocniczości chroni autonomię jednostek, rodzin i mniejszych społeczności, przed nadmierną interwencją ze strony większych podmiotów życia społecznego, a ostatecznie – ze strony państwa. Dobro wspólne stanowi sens i cel istnienia każdej społeczności, natomiast solidarność zobowiązuje uczestników życia społecznego do czynnej odpowiedzialności za inne jednostki i całe społeczeństwo. Zasady te tworzą nierozzerwalną całość, wzajemnie się warunkują i do-

¹ SRS, nr 3.

² Por. CA, nr 59; SRS, nr 41.

pełniają. Tylko łącznie mogą kształtować życie społeczne, by realizowane było zarówno dobro jednostki, jak i społeczności.

Przedmiotem niniejszych rozważań będzie solidarność. Jest ona tak podstawową zasadą w nauczaniu społecznym Kościoła, że w przeszłości całe jego nauczanie określano jako solidaryzm społeczny w odróżnieniu od komunistycznego kolektywizmu i liberalnego indywidualizmu³. W analizie tego zagadnienia solidarność zostanie zaprezentowana jako zasada ontologiczna i powinnościowa, a następnie podstawowe powinności z niej wynikające w następujących wymiarach: jednostka wobec jednostki, społeczeństwo wobec jednostki oraz jednostka wobec społeczeństwa.

1. SOLIDARNOŚĆ – ZASADA ONTOLOGICZNA I POWINNOŚCIOWA

W nauczaniu społecznym Kościoła solidarność określa się jako zasadę ontologiczną i powinnościową. Zapisana jest bowiem w rozumnej naturze człowieka jako konsekwencja jego społecznej natury. Ludzka natura pełna jest potencjalności, możliwości, talentów, które należy rozwijać. W tym złożonym procesie własnego rozwoju człowiek zdany jest na współpracę z innymi ludźmi. Pozbawiony relacji społecznych nie rozwinię swego bogactwa, odcięty od społeczeństwa ulegnie degradacji. Człowiek jest z natury istotą społeczną: bez kontaktów z innymi nie może ani żyć, ani rozwinać swoich uzdolnień⁴. Dowodem tego są rzadkie, ale znane w historii przypadki dzikich dzieci wychowujących się wśród zwierząt („Chłopiec Heski” XIV w., „Chłopcy Litewscy” XVI w., Klemens z Overdyke XIX w.). Dzieci te nie wykształciły mowy, nie były w stanie chodzić w pozycji wyprostowanej, nie były świadome zwyczajów społecznych. Ich zachowanie przypominało bardziej zachowanie zwierząt. Kilku – czy kilkunastoletnich – zaniedbań najczęściej nie udawało się już nadrobić. Próby wychowania, socjalizacji tych dzieci kończyły się zwykle porażką⁵. Człowiek jest bowiem istotą społeczną – zaspokaja swoje potrzeby, rozwija się, obdarowując innych, a zarazem przyjmując od nich pomoc. Istota życia społecznego polega zatem na „dawaniu i braniu”⁶. Wymiana ta może dokonywać się między osobami, między jednostką a grupą oraz odwrotnie między grupą a jednostką. W tych trzech wymiarach człowiek obdarowuje i jest obdarowywany, świadczy pomoc i z tej pomocy korzysta. W nich realizuje solidarność, która jest konsekwencją jego społecznej natury.

Solidarność jest również zasadą powinnościową. Konsekwencją zależności pomiędzy ludźmi są bowiem wzajemne zobowiązania. Zgodnie z *Kompendium*

³ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 40.

⁴ Por. KDK, nr 12.

⁵ Por. J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 8-10.

⁶ A. Rauscher, *Personalität, Solidarität, Subsidiarität. Katholische Soziallehre in Text und Kommentar*, Mönchengladbach 1975, s. 17.

Nauki Społecznej Kościoła jest ona „wymogiem moralnym, wpisanym we wszystkie międzyludzkie stosunki”⁷. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „zasada solidarności, nazywana także «przyjaźnią» lub «miłością społeczną», jest bezpośrednim wymaganiem braterstwa ludzkiego i chrześcijańskiego”⁸. W każdej społeczności, do jakiej należymy, powinności te pojawiają się w potrójnym aspekcie: jako zobowiązanie jednostek i grup między sobą, zobowiązanie jednostek i grup wobec całości oraz jako zobowiązanie całości w stosunku do jednostek i grup⁹. B. Sutor podkreśla, że „każdy członek wspólnoty jest odpowiedzialny za jej wspólne dobro i zarazem każda wspólnota jest współodpowiedzialna za powodzenie poszczególnego człowieka. Powodzenie jednostki i dobro wspólne wzajemnie się warunkują. Wszyscy faktycznie «płyniemy w jednej łodzi»”¹⁰. Nasze powinności można więc rozważać w tych trzech podstawowych wymiarach, w których realizowane jest dobro jednostek oraz społeczeństwa.

2. SOLIDARNOŚĆ W WYMIARZE „JA-TY”

Podjmując zagadnienie solidarności w wymiarze międzyosobowym, należy podkreślić, że jest ona wymogiem chrześcijańskiego przykazania miłości bliźniego, jest niezbędna mimo socjalnego zaangażowania państwa, które nie jest w stanie przewidzieć wszystkich sytuacji kryzysowych w społeczeństwie. Solidarność jest potrzebna społeczeństwu dla zachowania jego autonomii i podmiotowości oraz jako antidotum na umasowienie i anonimowość. Zasygnalizowane zagadnienia będą stanowić podstawowe etapy rozważań na temat solidarności w wymiarze międzyosobowym.

Solidarność pomiędzy jednostkami i grupami, w wymiarze „ja – ty”, to przede wszystkim wymóg chrześcijańskiego przykazania miłości. Jan Paweł II w 1987 roku w Gdańsku podkreślał znaczenie więzi między jednostkami wyrażającej się w międzyludzkiej solidarności. Papież przywoływał fragment Listu św. Pawła do Galatów (6, 2): „człowiek nie jest sam, żyje z drugimi, przez drugich, dla drugich. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy – i wymiar społeczny. «Jeden drugiego brzemiona noście» – to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemień, to brzemień niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy «brzemień dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich»”¹¹. To przede wszystkim

⁷ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 193.

⁸ KKK, nr 1939.

⁹ Por. B. Sutor, dz. cyt., s. 41.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej dla świata pracy w Gdańsku 12.06.1987*, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979, 1983, 1987*, Warszawa 1991, s. 659-660.

chrześcijańskie przykazanie miłości bliźniego motywuje do praktykowania solidarności, zobowiązuje do brania odpowiedzialności za bliźnich.

We współczesnych, zwłaszcza bogatych, społeczeństwach, w których funkcjonuje rozwinięta opieka socjalna, pojawia się pytanie, czy potrzebna jest jeszcze charytatywna działalność osób prywatnych i stowarzyszeń, czy potrzebna jest solidarność praktykowana między jednostkami i grupami? Czy można wyjść z założenia, że człowiek spłacił już swoje socjalne zobowiązania, hipotekę społeczną, która ciąży na każdej własności prywatnej wraz z podatkami, jakie oddaje państwu? Odpowiadając, należy podkreślić, że potrzeba praktykowania solidarności w tym wymiarze jest ciągle aktualna, ponieważ nawet rozbudowana pomoc państwa nie jest w stanie przewidzieć wszystkich możliwych sytuacji kryzysowych i zaspokoić potrzeby ludzi z różnych względów potrzebujących pomocy.

Jak zaznacza Jan XXIII „zawsze istnieją zarówno niezliczone ciężkie sytuacje, jak i ukryte, a palące potrzeby, których nie jest w stanie uwzględnić, i którym w żaden sposób nie może zaradzić niezmiernie rozbudowana opieka państwa”¹². Zawsze więc będzie istniała potrzeba charytatywnych działań ze strony osób prywatnych czy stowarzyszeń zajmujących się pomocą innym. Co więcej, ich inicjatywa jest skuteczniejsza od państwa w tej dziedzinie. Są one bowiem bliżej konkretnych sytuacji kryzysowych i mogą skuteczniej pomagać potrzebującym¹³.

Na ten fakt zwraca również uwagę Benedykt XVI, stwierdzając, że „miłość – *caritas* – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. [...] Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego. Państwo, które chce zapewnić wszystko, które wszystko przyjmuje na siebie, w końcu staje się instancją biurokratyczną, nie mogącą zapewnić najistotniejszych rzeczy, których człowiek cierpiący – każdy człowiek – potrzebuje: pełnego miłości osobistego oddania. Nie państwo, które ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale państwo, które dostrzeże i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy”¹⁴. Zachowanie zasady pomocniczości prowadzi do odciążenia państwa, efektywniejszego wykorzystania społecznych energii tkwiących w społeczeństwie obywatelskim oraz skuteczniejszej pomocy potrzebującym.

Solidarność jest również warunkiem zachowania autonomii społecznej. Społeczeństwo jest starsze od państwa. Jednostki, rodziny i zrzeszenia mają własne

¹² MM, nr 120.

¹³ Por. CA, nr 48.

¹⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 28.

prawo do istnienia i samodzielnego rozwoju. Relacje pomiędzy społeczeństwem a państwem reguluje zasada pomocniczości, zgodnie z którą społeczeństwo powinno rozwijać swoją działalność tak daleko, jak to jest możliwe, natomiast państwo tak daleko, jak to jest konieczne¹⁵. Pierwszeństwo przysługuje inicjatywie jednostek, rodzin i zrzeszeń. Natomiast interwencja państwa ma polegać na popieraniu, wspomaganiu, korygowaniu, pobudzaniu, uzupełnianiu, koordynacji inicjatywy społeczeństwa¹⁶. Jednak w sytuacji niewystarczalności państwo może wkraczać w kompetencje mniejszych podmiotów społecznych. Dlatego pewna dojrzałość społeczna, której przejaw widać w aktywności społeczeństwa, jedności, solidarności, samopomocy społecznej, rozwiązywaniu problemów mniejszej wagi na poziomie struktur pośrednich, a także w zaangażowaniu na rzecz dobra wspólnego, skutkuje tym, że społeczeństwu mniej potrzebne jest państwo jako najwyższy stróż dobra wspólnego. Natomiast społeczeństwo słabe, niedojrzałe, niesolidarne z konieczności potrzebuje większej interwencji państwa, co w sposób oczywisty zmniejsza jego autonomię¹⁷.

Solidarność praktykowana w rodzinie i różnego rodzaju strukturach pośrednich stanowi również antidotum na umasowienie i anonimowość jednostki w społeczeństwie. Współczesne wielkie miasto nie jest sprzyjającym środowiskiem dla integracji społecznej¹⁸. W tradycyjnej społeczności lokalnej człowiek był bardziej zakorzeniony, związany ze społecznością, terytorium, kulturą. W aglomeracji wielkomiejskiej nie jest tak silnie powiązany ze swym środowiskiem społecznym. Znaczne osłabienie czy nawet zanik więzi sąsiedzkich i lokalnych prowadzą do osamotnienia jednostki¹⁹. Człowiek jako element masy społecznej doświadcza wielu styczności społecznych. Są one jednak powierzchowne, jednorazowe, przygodne. Wyrażają się w przypadkowych kontaktach z przygodnie napotkanymi ludźmi²⁰. Konieczny jest więc wysiłek solidarności rozpoczynający się w rodzinie, sąsiedztwie, grupie rówieśniczej, stowarzyszeniu. Potrzebna jest solidarność wyzwalająca człowieka z anonimowości.

Solidarność, definiowana szeroko jako postawa otwarcia, jako gotowość do nawiązywania relacji społecznych, stanowi również fundament podmiotowości społeczeństwa. Niezorganizowana masa społeczna jest amorficzna, przypadkowa, anonimowa. Nie posiada żadnych wewnętrznych sił, które wprawiłyby ją w ruch. Aby wprawić ją w ruch, trzeba oddziaływać na nią z zewnątrz. Taką bezkształtną

¹⁵ Por. J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck-Wien 1960, s. 260.

¹⁶ Por. MM, nr 53.

¹⁷ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 522-523.

¹⁸ Por. P. Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979, s. 161.

¹⁹ Por. K. Z. Sowa, *Wstęp do socjologicznej teorii zrzeszeń*, Warszawa 1988, s. 105, 107; P. Starosta, *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrosocjalnego*, Łódź 1995, s. 177.

²⁰ Por. P. Rybicki, dz. cyt., s. 626 – 627.

masę stanowi „lud” tworzony przez jednostki nieposiadające solidarnościowych odruchów w postaci aktywności w najbliższym środowisku, składający się z istot izolujących się, zamykających się w prywatnej sferze życia, niepotrafiących nawiązać pozytywnych kontaktów z innymi. Umasowione społeczeństwo nie jest zdolne do samodzielnego działania. Można nim manipulować, kształtować według projektu, który nakreślił ktoś z zewnątrz. Dopiero społeczeństwo solidarne, ożywiane gęstą siecią relacji społecznych, zdolne jest samodzielnie wyznaczać sobie cele, realizować je na własny sposób, decydować o sobie²¹. Prawdziwie demokratyczny lud muszą tworzyć ludzie solidarni postrzegający innych jako podobnych sobie, jako członków tego samego społeczeństwa, dzielących ten sam los, „płynących w tej samej łodzi”.

3. SOLIDARNOŚĆ W WYMIARZE SPOŁECZEŃSTWO – JEDNOSTKA

Solidarność powinna się manifestować również w wymiarze społeczeństwo – jednostka. Jest ona konieczna do realizacji podstawowych praw jednostek najsłabszych, do zachowania porządku społecznego oraz utrzymania lojalności społeczeństwa, zwłaszcza grup słabszych społecznie, względem państwa.

Solidarność w tym wymiarze jest wymogiem związanym z realizacją podstawowych praw osoby ludzkiej. Chodzi tu przede wszystkim o prawo do życia oraz do warunków życia godnych człowieka. Jako istota rozumna i wolna, człowiek powinien być sam dla siebie „rządcą i opatrnością”²². Sam może i powinien zadbać o siebie, projektować swoje życie i te projekty realizować. Ma prawo do życia, własności prywatnej, do bezpieczeństwa, godnych warunków życia, ale w pierwszym rzędzie to on jest głównym promotorem tych praw. Wiemy jednak, że nie zawsze jest to możliwe. Są ludzie żyjący w sferach wykluczenia, w rejonach zacofanych, w społecznościach, w których nie ma perspektyw. Dlatego do realizacji ich praw oraz praw ich rodzin konieczne są różne formy solidarności z nimi całego społeczeństwa.

Solidarność całości wobec własnych członków w pewnym sensie leży w interesie całości. Niesie bowiem ze sobą gwarancję pokoju społecznego oraz lojalności jednostek wobec systemu społecznego. Solidarność stanowi gwarancję pokoju społecznego. Zwraca na to uwagę Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*: „gdzie całe ludy, pozbawione koniecznych środków do życia, znajdują się w takiej zależności od drugich, że nie mogą podejmować żadnej własnej inicjatywy, dochodzić do odpowiedzialnych stanowisk, osiągać wyższego stopnia kultury, uczestniczyć w życiu społecznym i politycznym – tam łatwo rodzi się pokusa odparcia siłą krzywdy wyrządzonej godności ludzkiej”²³. Papież mówi tu o wy-

²¹ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1987, s. 308.

²² RN, nr 6.

²³ PP, nr 30.

miarze międzynarodowym, o relacjach pomiędzy państwami. niesprawiedliwość, poczucie krzywdy, marginalizacja jest zawsze jakimś zarzewiem konfliktów w wymiarze międzynarodowym. Sygnalizowany w tym tekście związek między niesprawiedliwością a groźbą niepokojów społecznych należy odnieść również do sytuacji poszczególnych społeczeństw. Ubóstwo, wykluczenie, brak perspektyw, wcześniej czy później znajdują swoje ujście w postaci niepokojów społecznych. Dlatego dwadzieścia lat po ogłoszeniu *Populorum progressio* Jan Paweł II jednoznacznie stwierdził, że gwarancją pokoju jest solidarność: *Opus solidaritatis pax*²⁴. Społeczeństwo solidarne, dążące do zmniejszania dysproporcji materialnych między różnymi warstwami społecznymi, jest z pewnością bardziej stabilne i bezpieczne.

Solidarna pomoc społeczeństwa jako całości, świadczona jednostkom najłabszym, ma również na celu zachowanie w nich lojalności, związku i identyfikacji ze społeczeństwem i państwem. Trudno zakładać taką lojalność po stronie osób ubogich, bezrobotnych, sfrustrowanych. Człowiek mający poczucie krzywdy, czy też wykluczenia, raczej emigruje w sensie dosłownym albo emigruje wewnętrznie. Dystansuje się i odwraca od społeczeństwa. Ubóstwo i poczucie wyobcowania z pewnością nie sprzyja frekwencji na wyborach, partycypacji w różnego rodzaju inicjatywach społecznych, stowarzyszaniu się. Lojalność obywateli wobec państwa jest wartością niezwykle istotną dla funkcjonowania państwa. Nie może ono dobrze funkcjonować, będąc w długich okresach czasu całkowicie wyobcowane od społeczeństwa obywatelskiego²⁵. W społeczeństwie musi więc istnieć poczucie wspólnoty losu. Solidarność całości z poszczególnymi jednostkami leży w interesie całości: służy zachowaniu pokoju oraz stwarza możliwości kształtowania się postawy lojalności i odpowiedzialności za społeczeństwo i państwo.

4. SOLIDARNOŚĆ W WYMIARZE JEDNOSTKA – SPOŁECZEŃSTWO

W analizie zasady solidarności nie może zabraknąć również relacji jednostki do społeczeństwa. Solidarność w tym wymiarze jest związana z powinnością realizowania dobra wspólnego społeczeństwa, sumiennym wypełnianiem obowiązków obywatelskich oraz obowiązków wobec ojczyzny. Jest ona również konieczna dla zachowania prawa, nie tylko z obawy przez karą, ale przede wszystkim z obowiązku dyktowanego przez sumienie.

Solidarność ma prowadzić do realizacji pomyślności każdego człowieka, jak również pomyślności wspólnot i społeczności, których jest członkiem. Aby zrealizować ten cel, jednostki muszą być solidarne ze społecznościami, do których należą. Zdaniem Jana Pawła II, solidarność „jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy

²⁴ Por. SRS, nr 39.

²⁵ Por. M. Walzer, *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, tłum. J. Szacki, w: *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Kraków 1997, s. 94, 99.

bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”²⁶. W tym wymiarze solidarność wiąże się z realizacją dobra wspólnego²⁷. Zgodnie z *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, jednostki są „dłużnikami społeczeństwa za stworzenie im tych warunków, które umożliwiają przeżywanie ludzkiej egzystencji, jak również za to przekazane im dziedzictwo, niepodzielne i absolutnie konieczne, na które składa się kultura, wiedza naukowa i technologiczna, dobra materialne i niematerialne, za wszystko, co zostało wypracowane na przestrzeni ludzkich dziejów”²⁸. Jednostka ma solidaryzować się ze społeczeństwem, przede wszystkim gorliwie wypełniając swe obywatelskie powinności, zachowując postawę patriotyzmu wobec ojczyzny, zachowując wspólne „reguły gry”.

Jedną z form solidarności jednostek ze społeczeństwem jako całością jest sumienne wypełnianie obowiązków obywatelskich. W pierwszym rzędzie chodzi o aktywną partycypację w społeczeństwie obywatelskim, aktywną postawę w swoim najbliższym środowisku. Inną formą solidarnej służby publicznej jest korzystanie z biernego i czynnego prawa wyborczego: głosowanie w wyborach oraz ubieganie się o objęcie określonych funkcji publicznych²⁹. Jan Paweł II twierdzi, że „prawo i obowiązek uczestniczenia w polityce dotyczy wszystkich i każdego; formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich on się dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być bardzo różne i wzajemnie się uzupełniać. Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwia sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych. (...) Stylem i narzędziem polityki, która chce dążyć do prawdziwego rozwoju człowieka, jest *solidarność*. Ta zaś wymaga czynnego i odpowiedzialnego *uczestnictwa* w życiu politycznym wszystkich i każdego obywatela (...) wszyscy razem i każdy z osobna jesteśmy odbiorcami polityki i jej aktorami”³⁰.

Wejście w świat polityki jest obowiązkiem sumienia katolików świeckich. Jednak ludzie, od których oczekuje się działalności politycznej ze względu na ich kompetencję i prawość, niejednokrotnie nie chcą angażować się w politykę. Ci, którzy – według naszej oceny – byłiby dobrymi promotorami dobra wspólnego, niejednokrotnie nie chcą podjąć tej odpowiedzialności. Nie chcą wchodzić na teren polityki, na którym sumienie nieraz bywa wystawiane na ciężką próbę. Polityczne zaangażowanie ludzi o wrażliwym sumieniu wymaga niejednokrotnie „przełamania się”, pokonania wewnętrznych oporów, wreszcie zrozumienia, że to

²⁶ SRS, nr 38.

²⁷ Por. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, nr 194.

²⁸ Tamże, nr 195.

²⁹ Por. C. Strzeszewski, dz. cyt., s. 530.

³⁰ CHL, nr 42.

zaangażowanie jest obowiązkiem sumienia wynikającym z powinności solidaryzowania się jednostki z całym społeczeństwem. Ich aktywność polityczna jest z pewnością jakąś formą solidarności, czyli wolą zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego społeczeństwa.

W analizie solidarności jednostki z grupą nie sposób pominąć zagadnienia obowiązków wobec ojczyzny, kategorii centralnej, zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II. Ojczyzna „to swoisty i bogaty treściowo konglomerat społeczności narodowej, jej kultury, dziejów i historii, etosu i religijności oraz terytorium jako przestrzeni bytowania narodu”³¹. Jest ona nośnikiem różnorodnych wartości, które rozwijają i kształtują tożsamość człowieka. Podstawowym obowiązkiem wobec ojczyzny, wyrastającym z szerszej pojętego przykazania czwartego, jest patriotyzm pojmowany jako afirmacja wspólnoty narodowej poprzez afirmowanie jej dóbr i wartości. Obowiązki wobec narodu i ojczyzny można porównać do obowiązków wobec rodziców. Dzieci zawdzięczają swoim rodzicom wszystko, co mają, a przede wszystkim to, kim są, jak zostały wychowane i ukształtowane. Czymś nagannym jest zdrada lub porzucenie rodziny. Podobnie, cześć i wierność należy się ojczyźnie i narodowi. Człowiek bowiem wszystko to, co posiada, ale przede wszystkim to, kim jest, zawdzięcza narodowi, który niejako „zrodził go”, ukształtował w znaczeniu kulturowym.

W praktyce patriotyzm wyraża się w szacunku dla kultury narodowej, wysiłku zabezpieczenia oraz przechowania tego dobra dla potomnych, partycypacji w wartościach kultury narodowej, dynamicznej twórczości oraz działalności zmierzającej do propagowania wartości własnej kultury na płaszczyźnie międzynarodowej³². Dzięki patriotyzmowi ojczyzna może trwać mimo zmiennych kolei losu. Naród może zachować swoją tożsamość nawet w wypadku utraty suwerenności własnego państwa. Tylko dzięki aktywnej i twórczej solidarności jednostek z tym, co ojczyste, naród, ojczyzna może istnieć jako pewna całość charakteryzująca się wyraźną tożsamością.

Pewną formą solidarności jednostki ze społeczeństwem jest również przestrzeganie „reguł gry” – szacunek dla porządku umożliwiającego zachowanie ładu w życiu społecznym. Wspólnota polityczna musi liczyć się z tym, że człowiek w społeczeństwie może zachowywać się w sposób nieodpowiedzialny: potrafi realizować swoje cele, instrumentalnie traktując innych. Dlatego powinna dysponować skutecznymi środkami przymusu, by jednostki nonkonformistyczne, niemoralne czy lekkomyślne nakłonić do przestrzegania reguł obowiązujących wszystkich dla dobra wspólnego. Jednak same środki przymusu okazałyby się nieskuteczne, gdyby u podstaw życia społecznego zabrakło etosu. „Szkielet” życia społecznego w postaci instytucji i prawa koniecznie potrzebuje „ducha” oby-

³¹ H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 84.

³² Por. tamże, s. 85-87.

watelskiego. Życie społeczne domaga się obecności w nim obywateli moralnych, postępujących odpowiedzialnie, zachowujących się altruistycznie, nie tylko dlatego, że zachowanie odmienne spotkałoby się z karą, ale również, dlatego, że tak nakazuje moralność, obyczaj i przyzwoitość.

Spółeczeństwo potrzebuje choćby minimalnej formy solidarności jednostek ze społeczeństwem wyrażającej się w szacunku dla wspólnych reguł gry, które ostatecznie służą dobru wspólnemu. *Serva ordinem et ordo servabit te* – zachowaj porządek, a porządek zachowa ciebie – mówi łacińska sentencja. Bądź dobrym obywatelem, a to kiedyś do ciebie powróci w postaci uporządkowanego życia społecznego, w którym będziesz mógł lepiej funkcjonować. O tego rodzaju solidarności z ojczyzną, która jest ostatecznie wyrazem troski o własną pomyślność, w swoich kazaniach sejmowych apelował ks. Piotr Skarga w słowach: „kto ojczyźnie swej służy, sam sobie służy; bo w niej jego wszystko się dobre, jako się rzekło, zamyka”³³. W innym miejscu autor *Kazań sejmowych* dobitnie stwierdza: „gdy okręt tonie, a wiatry go przewracają, głupi tłumoczek i skrzynki swoje opatruje i na nich leży, a do obrony okrętu nie idzie, i mniema, że się sam miłuje, a on się sam gubi. Bo gdy okręt obrony nie ma, i on ze wszystkim, co zebrał, utonąć musi. A gdy swymi skrzynkami i majątnością, którą ma na okręcie, pogardzi, a z innymi się do obrony okrętu uda, swego wszystkiego zapomniawszy: dopiero swe wszystko pozyskał i sam zdrowie swoje zachował. Ten najmilszy okręt ojczyzny naszej wszystkich nas niesie, wszystko w nim mamy, co mamy”³⁴.

Spółeczeństwo potrzebuje etosu, czyli określonej substancji etycznej, treści moralnej wyrażającej się w formie świadomości moralnej, a także w określonych postawach obywateli³⁵. Właśnie dlatego nauczanie społeczne Kościoła, podejmując temat odnowy społeczeństwa, zawsze będzie mówić o odnowie „urządzeń” społecznych, instytucji, prawa, ale również o naprawie obyczajów, zmianie mentalności, moralnej odnowie społeczeństwa³⁶. Jak podkreśla C. Strzeszewski, „najlepsze reformy społeczne nie wystarczą, jeżeli nie ożywia ich duch, treść moralna wyrażająca się w zgodzie społeczeństwa, więcej nawet, w pełnym zaangażowaniu się społeczeństwa w ich wykonanie, w dążeniu do wspólnego dobra”³⁷. Odpowiadające porządkowi moralnemu instytucje potrzebują obywateli kierujących się w życiu społecznym pewnymi społecznie cennymi wartościami, takimi jak: prawdomówność, sprawiedliwość, prawość, miłość, uczciwość. Dobre instytucje potrzebują odpowiedzialnych i szlachetnych ludzi. Niemoralni, charakteryzujący się niskim etosem, obywatele zdeprawują nawet najlepiej pomyślane instytucje,

³³ Ks. Piotr Skarga, *Kazanie wtóre. O miłości ku ojczyźnie i o pierwszej chorobie Rzeczypospolitej, która jest z nieżyźliwości ku ojczyźnie*, w: *Kazania sejmowe i Wzywianie do pokuty obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Warszawa 1985, s. 25.

³⁴ Tamże, s. 20.

³⁵ Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 113.

³⁶ Por. QA, nr 77.

³⁷ C. Strzeszewski, dz. cyt., s. 524.

rozwiązania i struktury. Struktura społeczna bowiem ostatecznie zależy od kultury, a w niej najważniejsza jest kultura moralna³⁸.

PODSUMOWANIE

Solidarność jest zasadą niezwykle mocno wpisaną w naukę społeczną Kościoła. Jest ona bowiem podstawową powinnością w życiu społecznym. „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”, „jeden drugiego brzemiona noście” – te wskazania są ciągle aktualne w społeczeństwach dobrobytu, a zwłaszcza w społeczeństwach biednych i rozwarstwionych. Solidarna aktywność jednostek jest warunkiem żywotności społeczeństwa i jego autonomii wobec państwa, stanowi antidotum na anonimowość i umasowienie oraz gwarancję zachowania podmiotowości przez społeczeństwo. Społeczeństwo jako całość ma być solidarne wobec jednostek najsłabszych. Solidarność, dzięki której nie dochodzi do dezintegracji przestrzeni społecznej, rozdarcia społeczeństwa na kilka nieprzystających do siebie światów, daje szansę na pokojowe życie całego społeczeństwa, stwarza warunki dla kształtowania się postawy lojalności, poczucia związku ze społeczeństwem i państwem. Drogi solidarności wiodą nas wreszcie od jednostki w stronę społeczeństwa. Solidarność w tym aspekcie manifestuje się przez zachowanie wspólnych „reguł gry”, dzięki którym społeczeństwo funkcjonuje jako całość.

THE WAYS OF SOLIDARITY IN CONTEMPORARY SOCIETY

Summary

Solidarity is a fundamental obligation in social life. Its indications are still relevant not only in welfare states but also poor and stratified societies. Active solidarity of individuals is a necessary condition of liveliness of the society and its autonomy in relation to the state. It constitutes an antidote to anonymity and mass culture and guarantees the subjectivity of the society. The society as a whole has to manifest solidarity with the weakest individuals. Solidarity, which prevents disintegration of the social space and division of society into several separate worlds, gives a chance for a peaceful social life and creates conditions for shaping loyalty and the sense of unity with the society and the state. Solidarity leads us from the individual towards the society. Solidarity in this particular aspect manifests itself through maintaining the common "rules of the game", which facilitate proper functioning of the society as a whole.

Nota o Autorze: **Ks. WIEŚLAW ŁUŻYŃSKI** – jest doktorem nauk humanistycznych, adiunktem w Zakładzie Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Słowa kluczowe: Solidarność – zasada ontologiczna i powinnościowa, solidarność międzyludzka, solidarność społeczeństwa z jednostkami oraz jednostek ze społeczeństwem

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 02.06.1980*, w: tenże, *Nauczanie papieskie 1980*, t. 3/1, Poznań-Warszawa 1985, s. 731.

LIDIA MARSZAŁEK

KULTUROWE UWARUNKOWANIA ROLI KOBIEТЫ WE WSPÓŁCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE

WPROWADZENIE

Życie społeczne wiąże się z rozróżnieniem tego, co męskie i co kobiece. Być mężczyzną lub kobietą to zatem nie jedna z wielu cech danego człowieka, ale jego sposób bycia człowiekiem. Ten podział przenika wszystkie aspekty życia ludzkiego. Dzięki niemu ludzie spostrzegają istnienie dwóch płci. Definiuje on wzajemnie wykluczające się schematy: męski i żeński. Każde zachowanie, które nie mieści się w tych schematach traktowane jest jako problematyczne, nienaturalne, jako anomalia biologiczna lub patologia psychiczna. Normy i zwyczaje społeczne ograniczają role kobiece i męskie, pozostawiając niewielki wybór sposobów bycia kobietą i bycia mężczyzną.

Uczeni zgodnie uważają, że należy rozróżnić płć biologiczną (*sex*) i płć kulturową (*gender*). Płć biologiczna (*sex*) definiowana jest jako biologiczny aspekt życia człowieka – czy dana osoba jest pod względem anatomicznym mężczyzną czy kobietą. *Sex* odnosi się do cech wrodzonych (biologicznych), przede wszystkim do anatomicznych cech narządów płciowych, a także do chromosomów płciowych (allosomów) i hormonów płciowych. Płć kulturową definiuje się jako zespół atrybutów i zachowań przydanych kobiecie lub mężczyźnie. Te atrybuty i zachowania związane z płcią kulturową są wytworem społeczeństwa i kultury, w przeciwieństwie do płci w znaczeniu biologicznym. *Gender*, czyli rodzaj, dotyczy cech nabytych – to zespół cech, postaw, ról społecznych i zachowań przypisany mężczyźnie lub kobiecie przez szeroko rozumianą kulturę. Rozróżnienie pomiędzy pojęciami płci i rodzaju jest bardzo istotne, ponieważ biologiczne różnice płciowe, poza przypadkami interwencji chirurgicznej, są niezienne, natomiast różnice między rodzajami są uwarunkowane społecznie i mogą być zmienne, np. zmieniać może się sposób, w jaki społeczeństwa określają właściwe zachowania „kobiece” czy „męskie”.

1. NORMY JAKO ŹRÓDŁA RÓL SPOŁECZNYCH

Wielu antropologów badało podział zadań społecznych w zależności od płci. Wnioski z tych badań pozwalają na wyodrębnienie trzech ogólnych wzorów w tym zakresie:

1. Płeć jest główną podstawą przypisywania zadań społecznych – kobietom i mężczyznom wyznacza się różne role społeczne.
2. Pewien określony zestaw zadań jest konsekwentnie przypisywany tylko jednej płci – najczęściej kobiety są odpowiedzialne za dom i wychowanie dzieci, mężczyźni wykonują zadania wymagające wysiłku fizycznego i nieobecności w domu.
3. Obok niewielkiej liczby zadań, przypisywanych płciom biologicznym istnieje duże zróżnicowanie w przypisywaniu przez kultury ról dla obu rodzajów – to, co w jednym społeczeństwie jest uznawane za zachowanie kobiece, w innym może być charakterystyczne dla mężczyzn¹.

Funkcjonalisci uznali przypisywanie różnych zadań określonym rolom społecznym za bardzo skuteczne – dzięki temu większość społeczeństw może z tego czerpać korzyści. Ich zdaniem rodzina potrzebuje wyspecjalizowanych ról: przywódcy uczuciowego, dbającego o relacje wewnętrzne i przywódcy zadaniowego, który łączy rodzinę ze światem zewnętrznym. Taki podział obowiązków, zakorzeniony w biologii, sprawdził się w przeszłości i zdaniem funkcjonalistów – należy go kontynuować².

Zwolennicy teorii konfliktu uważają natomiast, że różnica w statusie społecznym kobiet i mężczyzn wiąże się z dążeniem grupy dominującej do utrzymania władzy³. Teoria ta zakłada, że źródło różnic w przypisywaniu ról płciowych tkwi w nierówności ekonomicznej. Tradycyjne role mężczyzn pozwalają im przyczynić się w większym stopniu do dobra ogółu, co przynosi im większe uznanie społeczne i prestiż. Pozycja kobiety w rodzinie jest bezpośrednio związana z jej wkładem finansowym. Współcześnie podział ról jest bardziej elastyczny niż w przeszłości. Różnorodność w tym zakresie jest bardziej dozwolona, choć nadal utrzymuje się wiele tradycyjnych wyobrażeń na temat ról i zadań kobiecych i męskich.

W rezultacie tradycyjnego pojmowania ról kobiecych i męskich w społeczeństwach role te przekształciły się w stereotypy. Powstał obraz męża i ojca, pracują-

¹ Por. N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, tłum. J. Polak, J. Ruszkowski, U. Zielińska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1992, s. 168.

² Por. T. Parsons, R. F. Bales, *Family, Socialization and Interaction*, The Free Press and Collier MacMillan, New York-Londyn 1955.

³ Por. R. Collins, *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*, Academic Press, New York 1979.

cego na utrzymanie rodziny i obraz matki i żony, gospodyni domowej, troszczącej się o męża i dzieci. Równocześnie rozwijały się stereotypy, dotyczące osobowości. Od kobiet oczekuje się czułości, wrażliwości na potrzeby innych i troski o ich dobro. Uważa się, że kobiety są uległe, pasywne, zależne od mężczyzn, bierne i uczuciowe. Wpływ tradycyjnych ról płciowych na zachowania mężczyzn i kobiet zdaje się być jednoznaczny – osoby te, czując presję społeczną dostosowania się do odpowiednich norm nie chcą ryzykować zbiorowego upokorzenia wywołanego ich naruszeniem⁴.

Mimo, że zachowanie człowieka ograniczone jest przez role społeczne, dokonuje się wnioskowania na temat jego indywidualnych cech dyspozycyjnych, co ma swoje konsekwencje również dla spostrzegania grup. Efektem tego zjawiska jest spostrzeganie członków grup jako stworzonych do pełnionych przez nich ról. W odniesieniu do kobiet oznacza to, że fakt, iż w większości kultur pełnią role opiekuńcze sprawia, iż obserwatorzy spostrzegają opiekuńczość jako dyspozycyjną cechę kobiet. Z kolei wnioskowanie o wewnętrznej dyspozycji sprzyja spostrzeganiu kobiet jako „naturalnie” opiekuńczych, z kolei ta „naturalna” opiekuńczość stanowi usprawiedliwienie pełnionych przez nie ról. W ten sposób stereotypy uzasadniają podział ról między kobietami a mężczyznami jako słuszny, naturalny i nieunikniony⁵.

Role kobiet i mężczyzn różnią się między sobą niemal we wszystkich społeczeństwach, wobec tego wnioski o korespondencji zachowania i cech, oparte na różniących się, lecz zdeterminowanych przez role społeczne, wzorach zachowań stają się podstawą do tworzenia stereotypów płci. Jeśli więc większość kobiet pełni role opiekuńcze lub związane z dbaniem o rodzinę i dom, stereotypy kobiet często podkreślają ich „społeczne” cechy – wrażliwość, ciepło, delikatność i czułość. Stereotypowa kobieta uważana jest za słabą, uczuciową, zależną, uległą i naiwną⁶.

Z analizy dokonanej pod kątem roli społecznej wynika, że stereotypy płciowe są odzwierciedleniem odmiennych ról, przypisywanych kobiecie i mężczyźnie – rola męska jest bardziej sprawcza i czynna, kobieca ma większy związek z tworzeniem wspólnoty i wyrażaniem emocji⁷. Różnice stereotypowe są w pewnym stopniu wymierne, gdyż ludzie podporządkowują się przypisanym rolom. Społeczne oczekiwania stanowią samospełniającą się przepowiednię, gdyż wywołują

⁴ Por. C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone, *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, tłum. M. Majchrzak, A. i M. Kacmajor, A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.

⁵ Tamże.

⁶ Por. K. Deaux, L. L. Lewis, *Structure of gender stereotypes: Interrelationships among components and gender label*, „*Journal of Personality and Social Psychology*”, 46/1984, s. 991-1004.

⁷ Por. A. H. Eagly, *Sex differences in social behavior: A social-role interpretation*, Hillsdale, NJ Erlbaum 1987.

oczekiwane zachowania, natomiast działania zgodne z narzuconą rolą sprzyjają rozwijaniu umiejętności, przypisanych danej płci.

2. KSZTAŁTOWANIE TOŻSAMOŚCI KOBIETY

Teoria schematu rodzaju⁸ zwraca uwagę na proces wrastania w kulturę, polegający na instytucjonalnym programowaniu doświadczenia życiowego jednostki według domyślnych opcji, czy też historycznie ukształtowanych wzorów, jak również na przekazywaniu przesłania, jakimi pryzmatami posługuje się kultura w celu organizowania życia społecznego. Według tej teorii to, jakimi ludźmi stają się dzieci, zależy od ich codziennych doświadczeń społecznych, te natomiast zaprogramowane są przez zinstytucjonalizowane praktyki społeczne, będące wcieleniem pryzmatów kultury.

Kategoria rodzajowa jest przypisywana dziecku w momencie narodzin, a czasem nawet wcześniej, na podstawie zewnętrznych narządów płciowych. Raz ustalona tożsamość staje się podstawową zasadą, określając rozwój jednostki. Studia empiryczne dowodzą, że rodzice już od momentu narodzin dziecka traktują odmiennie chłopców i dziewczynki, a oddziaływania te bezpośrednio lub pośrednio wpływają na rozwój fizyczny i psychiczny dzieci. Reakcje rodziców na zachowania dziecka zawierają element wartościowania, za pomocą którego przekazują oni dziecku znaczenia, dotyczące jego zachowania, relacji między ludźmi i całego świata, w jakim dziecko żyje. Wiele przekazów rodziców dotyczy tego, jak powinna zachowywać się dziewczynka, a jak chłopiec. Te zwyczaje społeczne programują różniące się od siebie doświadczenia społeczne mężczyznom i kobietom, a jednocześnie komunikują im, że rozróżnienie pomiędzy tym, co męskie i tym, co kobiece ma ogromne znaczenie dla każdego aspektu ludzkiego życia⁹. W tym kontekście płeć nie jest czymś, co jest przyznane osobie raz na zawsze, jest czymś, co należy czynić, nieustannie budować, potwierdzać, przez dokonywane w codziennym życiu sposoby zachowania.

Odmianą koncepcję kształtowania tożsamości płciowej przedstawiają A. Moir i D. Jessel¹⁰. Autorzy są zdania, że przyczyną odmienności funkcjonowania są różnice w budowie mózgu kobiety i mężczyzny. Uważają oni, że płciowa charakterystyka mózgu zależy od hormonów, wytwarzanych przez rozwijający się płód lub otaczający go organizm matki. Autorzy prezentują więc pogląd, jakoby społeczeństwo, w którym wzdramy, miało na nas wpływ, ale polega on na wzmacnianiu różnic naturalnych. Różnice te zostają wdrukowane przez interwencję substancji chemicznych. U wszystkich ludzi mózg zostaje ukształtowany

⁸ Por. S. L. Bem, *Męskość i kobiecość. O różnicach wynikających z płci*, tłum. S. Pikiel, GWP, Gdańsk 2000.

⁹ Por. S. L. Bem, *Męskość i...*, dz. cyt.

¹⁰ A. Moir, D. Jessel, *Płeć mózgu*, tłum. N. Kancewicz-Hoffman, PIW, Warszawa 1995.

w specyficzny sposób na długo przed tym, zanim w grę wejdą wartości, przyjęte przez społeczeństwo.

Ku pogładowi temu zdaje się skłaniać również K. Pospiszyl¹¹. Twierdzi on mianowicie, że biologia wyznacza pewne modele zachowania, zgodne ze społecznymi stereotypami kobiety i mężczyzny. Człowiek może zmieniać zarówno swoje środowisko, jak i swój świat wewnętrzny – zmianie mogą podlegać zarówno naturalne modele zachowania się w związku z rolą płci, jak i stereotypy społeczne, dotyczące „męskości” i „kobiecości”. Jednak naruszenie praw natury lub nieliczenie się z nimi to największe niebezpieczeństwo dla człowieka jako jednostki i jako gatunku. Stereotypy kształtowane przez kulturę, dotyczące roli płci, nie tylko spełniają ważne zadanie w procesie socjalizacji, ale też są detektorami cech naturalnych. Zdaniem K. Pospiszyla kultura nie przeinacza natury, więc powszechność pewnych zjawisk może świadczyć o ich naturalnym podłożu.

3. MACIERZYŃSTWO – POTRZEBA CZY POWINNOŚĆ?

W tradycyjnej psychologii potrzebę macierzyństwa określano wyłącznie w kategoriach biologicznych, czyli zakładano, że jest ona wrodzona i cechuje wszystkie normalne osobniki płci żeńskiej. Źródeł takiego nastawienia zapewne należałoby szukać w czynnikach biologicznych, społecznych i kulturowych, jak choćby w związku zachowań seksualnych z prokreacją w całym świecie przyrody czy negatywnym ustosunkowaniu się tradycyjnej nauki chrześcijańskiej do wartości życia seksualnego czy też podkreślanii we współczesnym nauczaniu Kościoła prokreacyjnej celowości aktu płciowego¹². Potrzebę macierzyństwa określono mianem instynktu macierzyńskiego, podkreślając jego biologiczne źródła.

¹¹ K. Pospiszyl, *Psychologia kobiety*, PWN, Warszawa 1986.

¹² Tradycyjny katolicki pogląd mówi, że seks służy wyłącznie prokreacji. Jakikolwiek przejawy aktywności seksualnej, której celem nie jest poczęcie nowego życia, są więc według tego ujęcia grzechem. Ten kierunek myślenia ma podłoże w nauczaniu św. Augustyna. Twierdził on m. in., że potrzeby seksualne pochodzą od szatana. Seks jest więc czymś w rodzaju zła koniecznego, które służy rozmnażaniu a stosunki małżeńskie, poza minimum potrzebnym dla spłodzenia potomstwa, są grzechem. (Por. L. Starowicz, *Słownik Encyklopedyczny Miłość i Seks*, Wydawnictwa Europa, Wrocław 1999). Od II Soboru Watykańskiego, m.in. dzięki przemianom obyczajowości erotycznej, w nauczaniu Kościoła nastąpiły zmiany: rozwijała się tzw. teologia ciała, dowartościowano więziotwórcze znaczenie seksualności, rolę kobiety i małżeństwa, planowanie rodziny. Mówiąc o płciowym charakterze człowieka oraz o jego zdolności do prokreacji, Sobór Watykański II stwierdza jednak, że godziwość aktów życia seksualnego musi być określona w świetle obiektywnych kryteriów, które w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddawania się sobie i ludzkiego przekazywania życia (Por. SOB. WAT. II, Konst. Gaudium et spes, 51). Godziwość tego aktu zostaje zabezpieczona wówczas, gdy zachowuje się tę celowość. Współżycie cieleśne jest zatem godziwe tylko w ramach małżeństwa, czyli trwałej wspólnoty życia mężczyzny i kobiety. Negatywnie oceniane są natomiast pozamałżeńskie kontakty seksualne, ponieważ zdaniem Kościoła najczęściej wykluczają perspektywę potomstwa.

Jednak obecnie pogląd na temat istnienia instynktu macierzyńskiego coraz częściej jest podważany przez wielu naukowców. Dzieje się tak za sprawą między innymi: postępu naukowego, przemian w życiu społecznym, upowszechnienia praktyk antykoncepcyjnych, zrywających związek między seksem a prokreacją. Niektórzy autorzy dowodzą, że potrzeba macierzyńska pojawia się dopiero na pewnym etapie małżeństwa jako reakcja na stagnację i stabilizację stosunków interpersonalnych w rodzinie¹³. Tymczasem K. Horney stwierdza, że oczekiwania społeczne wobec kobiet reprezentują patriarchalny ideał kobiecości, ograniczający udział kobiet w życiu do wąskiej sfery erotyki i macierzyństwa¹⁴. Wobec kobiet precyzowane są sprzeczne wewnętrznie oczekiwania – z jednej strony ma być ona uosobieniem kobiecości, z drugiej zaś – macierzyństwo traktowane jest jako najpełniejsza realizacja tej kobiecości. Przy tym zasada odmiennych ról reprodukcyjnych często jest używana do uzasadniania wszelkich innych rzekomych różnic między kobietami a mężczyznami.

E. Badinter stoi na stanowisku, że tzw. instynkt macierzyński jest niczym innym, jak tylko społecznym stereotypem, opartym na płciowej roli kobiety¹⁵. Jej zdaniem wartości przyjęte przez społeczeństwo wywierają czasem na ludzi tak ogromną presję, że ciążą na ludzkich pragnieniach ogromnym ciężarem. Tak długo mówiono o miłości macierzyńskiej jako o czymś instynktownym, uwarunkowanym biologicznie, że chętnie wierzy się, że podobne zachowanie jest głęboko zakorzenione w naturze kobiety, niezależnie od czasu i przestrzeni. Ponieważ prokreacja jest zjawiskiem naturalnym, panuje pogląd, że musi jej odpowiadać określona z góry postawa macierzyńska. Autorka, opierając się na źródłach historycznych, przedstawia zmiany postawy macierzyńskiej i stosunku matki do dziecka na przestrzeni wieków – od siedemnastowiecznego zwyczaju porzucania dziecka poprzez oddawanie go pod opiekę przypadkowych mamek, braku zainteresowania i obojętności wobec jego losu, gdzie karmić własne dziecko oznaczało przyznanie, że nie należy się do najlepszego towarzystwa, poprzez „kanonizację” matki w wieku XIX, aż do współczesnego modelu roli macierzyńskiej. Kiedy prześledzi się historię postaw macierzyńskich, uzasadniony wydaje się wniosek, że instynkt macierzyński jest mitem, a u matek nie stwierdza się zachowań, które byłyby uniwersalne. Wręcz przeciwnie, historia daje dowody na skrajną zmienność postaw macierzyńskich i uczuć, odczuwanych przez matki w stosunku do dzieci, zależnie od kultury. Presja ideologiczna wobec kobiet jest tak wielka, że większość z nich zostaje matkami, wcale tego nie pragnąc i przeżywa swoje macierzyństwo pod znakiem winy i frustracji. Kobietom pozostaje albo dopasować

¹³ Por. M. Trawiska, *Bariery małżeńskiego sukcesu*, KIW, Warszawa 1977.

¹⁴ Por. K. Horney, *Psychologia kobiety*, tłum. J. Majewski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2001.

¹⁵ Por. E. Badinter, *Historia miłości macierzyńskiej*, tłum. K. Choiński, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998.

się do nakazanego społecznie wzorca i tym samym umocnić swoją pozycję, albo zdystansować się wobec niego i narazić się na społeczny ostracyzm.

Przeciwnie do powyższego stanowisko zajmują A. Moir i D. Jessen, uważając, że przywiązanie kobiety do niemowlęcia jest wrodzone, a kobiecy mózg jest czynnikiem, który determinuje określone macierzyńskie zachowania osoby dorosłej¹⁶. Doświadczenie wielu badaczy zdaje się potwierdzać fakt, że związek między hormonami kobiety a potrzebą opieki na dzieckiem jest ścisły i nierozzerwalny, a macierzyństwo jest odzwierciedleniem zróżnicowanych płciowo skłonności mózgu. W myśl tej teorii macierzyństwo dla kobiety nie jest sprawą prostą, ale ma ona konieczne do tego biologiczne wyposażenie – percepcyjne, poznawcze, emocjonalne i anatomiczne. I – zdaniem autorów – kobieta zazwyczaj chce być matką.

Zważywszy na różnorodność teorii i poglądów, dotyczących pochodzenia tzw. instynktu macierzyńskiego, trudno będzie jednoznacznie stwierdzić, czy macierzyństwo jest dla kobiety potrzebą, czy odpowiedzią na naciski społeczne. Faktem jednak pozostaje, że większość kobiet zostaje matkami i staje przed koniecznością odgrywania tej roli społecznej w pewnych warunkach kulturowo-społecznych, w świecie norm i wartości społecznych, ale również swoich własnych, jednostkowych. Fakt ten ma wielorakie znaczenie dla społecznego funkcjonowania kobiety.

4. FUNKCJONOWANIE WSPÓŁCZESNEJ KOBIETY W SPOŁECZEŃSTWIE

Równość kobiet i mężczyzn w sferze prawnej jest dziś posunięta tak daleko, że znosi ostatnie ślady patriarchy. Kobietom przysługuje równość wobec władzy, wobec pracy, wobec instytucji małżeństwa, wobec własności czy rozrywki. Nie oznacza to jednak, że równość kobiet i mężczyzn uzyskała całkowitą społeczną akceptację, choć większość społeczeństwa, jeśli nie popiera, to przynajmniej toleruje obecność kobiet w prawie wszystkich zawodach, na stanowiskach kierowniczych, a także ich inicjatywę w kwestii rozvodu czy pozamałżeńskie macierzyństwo. Mimo to istnieją dość duże różnice między przysługującymi kobietom prawami, a możliwościami i chęciami ich wykorzystania. Bardzo często kobiety realizują nowy wariant dawnych ról społecznych, łącząc te role z cechami własnej płci i w większości przypadków staje się to podstawą do zaistnienia w życiu kobiet konfliktów w zakresie pełnionych ról.

W chwili obecnej rola kobiety w rodzinie uległa znacznym przeobrażeniom w stosunku do roli tradycyjnej. Kobiety masowo podejmują pracę zawodową, co powoduje uzyskiwanie przez nie statusu jednego z żywicieli rodziny, a w konsekwencji – wzrost przysługujących praw w rodzinie. Fakt ten jednak nie powoduje

¹⁶ Por. A. Moir, D. Jessel, *Płeć...*, dz.cyt.

równomiernego rozkładu obowiązków w rodzinie – kobiety nadal wykonują większość obowiązków domowych, jednocześnie pracując zawodowo. A. Hochschild określała to jako „pracę na drugą zmianę” (*the second shift*)¹⁷. Mężczyźni spełniają względem gospodarstwa domowego i dzieci rolę najwyżej pomocniczą. Ta kumulacja ról domowych i zawodowych stwarza sytuację przeciążenia pracą wielu kobiet, doprowadzającą do licznych napięć wewnątrzrodzinnych¹⁸.

W niewiele lepszej sytuacji wydają się być kobiety niepracujące zawodowo, pełniące rolę „gospodyni domowej”, mimo że praca kobiet w domu może być porównywalna z jakąkolwiek inną, jeśli chodzi o funkcje społeczne i ekonomiczne. Sytuacja kobiety pracującej w domu jest o tyle szczególna, że w obecnych czasach praca jest sformalizowana w ramach szerszych organizacji. Tymczasem trud ekonomiczny kobiety na rzecz własnej rodziny ma charakter świadczenia osobistego, które nie podlega kontroli instytucji publicznych i regulowane jest prywatną ugodą zainteresowanych członków rodziny. Znajduje się więc całkowicie poza zakresem kategorii prawnych i nie poddaje się obiektywnemu mierzeniu czy kontroli.

Z faktu łączenia obowiązków domowych z zawodowymi wynika również wiele negatywnych skutków dla obu tych aspektów życia kobiety. Te dwa elementy występują w życiu kobiety w nierównych częściach, zależnie od zmieniających się potrzeb domu. Bieg życia kobiety wyznaczany jest przez zdarzenia rodzinne, takie jak: ciąża, poród, opieka nad dziećmi i prowadzenie domu. Ze względu na te obowiązki kobieta najczęściej czasowo wycofuje się z pełnienia ról zawodowych. O kobiecie, która zrezygnowała ze swych ambicji zawodowych na rzecz małżeństwa, rodziny i macierzyństwa mówi się często, że obudziła się w niej „prawdziwa kobieta”.

Dylemat – praca zawodowa czy życie rodzinne – jest udziałem wyłącznie kobiet, aktywność rodzinna nie ma decydującego wpływu na karierę zawodową mężczyzny¹⁹. Dylemat ten rozwiązywany jest przez kobiety poprzez przyjmowanie różnych stylów życia, w ramach których próbują one godzić obowiązki rodzinne z zawodowymi. W stosunku do mężczyzn istnieją społeczne oczekiwania, że rola zawodowa będzie przeważać nad rolą rodzinną. Gdy chodzi o kobietę, konflikt staje się poważny, ponieważ dwa różne mierniki (powinność macierzyństwa i obowiązki zawodowe) są niejednakowo szacowane przez społeczeństwo, które nie daje wyraźnego pierwszeństwa żadnemu z nich²⁰.

Większość kobiet opowiada się za kontynuowaniem pracy zawodowej nawet wówczas, gdy nie byłoby takich potrzeb ekonomicznych. Jeśli więc kobiety po-

¹⁷ A. R. Hochschild, *The Second Shift. Working Parents and the Revolution at Home*, Viking, New York 1989.

¹⁸ Por. Z. Tyszka, *Rodziny współczesne w Polsce*, Warszawa 1982.

¹⁹ Por. A. R. Hochschild, *The Second...*, dz. cyt.

²⁰ Por. H. Mendras, *Elementy socjologii*, tłum. A. Biernacki, Wyd. Siedmioróg, Wrocław 1997.

siadające taką potrzebę muszą zrezygnować z kariery zawodowej na rzecz obowiązków rodzinnych, przeżywają liczne frustracje i niezadowolenie z małżeństwa. Można zaryzykować wniosek, że zwykle kobieta jest przez okres pięciodziesięciu lat znacznie osłabiona w konkurencji zawodowej lub nawet z niej wyeliminowana. Efektem tego są zwykle niższe niż mężczyźni kwalifikacje lub niedostatek praktyki. W pracy wymagającej długich studiów, nieprzerwanej praktyki, a w zamian oferującej możliwości wysokich awansów kobieta jest więc bardziej hamowana przez rodzinę niż mężczyzna. Równocześnie można odnieść wrażenie, że kobiety unikają angażowania się w pracę w zawodach, w których systematyczność, obiektywizm, dyspozycyjność i zaangażowanie przeszkadzałyby w czynieniu przerw w zatrudnieniu w okresach mobilizacji macierzyńskiej, pragnąc zachować swą dyspozycyjność wyłącznie dla rodziny²¹.

Współcześnie mówi się też wiele o panującej harmonii między rolą matki (skierowaną ku wnętrzu, skoncentrowaną na domu) a rolą kobiety (skierowaną na zewnątrz), o ich wzajemnym dopełnianiu się. Jednak nie wspomina się o problemach, jakie mogą one postawić przed kobietą. Macierzyństwo już od dawna przestało być zasadniczym sposobem samookreślenia się kobiety, coraz częściej zaś negowany jest spontaniczny charakter miłości macierzyńskiej i naturalność poświęcenia się matki dla dziecka. Zasadnicza nowość polega w mniejszym stopniu na tym, że współczesna kobieta daje wyraz swemu zmęczeniu macierzyństwem, mówi o swoim rozczarowaniu czy alienacji, a w znacznie większym stopniu na sposobie, w jaki o tym mówi – bez poczucia winy, lecz nie bez urazy. Wypowiedzi kobiet często świadczą o rozczarowaniu, wyczerpaniu i wyrzeczeniach, które dla niektórych z nich są równoznaczne z macierzyństwem. Kobiety te zrywają otwarcie z tradycyjnym obrazem matki. Macierzyństwo dla nich to obszar alienacji i kobiecego niewolnictwa, żądają więc społecznego prawa do bezdzietności i rozdzielenia prokreacji od wyłącznie kobiecej opieki nad dziećmi, jako jedyne warunku istnienia wyboru w macierzyństwie²².

Większość kobiet nie ogranicza już pojęcia kobiecości do macierzyństwa i uważa, że można być w pełni kobietą, nie mając dziecka. Dziś dziecko w domu zdaje się być czynnikiem zmniejszającym przyjemność bycia we dwoje. Ponadto kobiety uważają, że obecność dziecka czyni ich sytuację trudniejszą niż sytuacja mężczyzny, większość kobiet bezdzietnych uznaje swoją sytuację za prawie równą sytuacji mężczyzn²³. Dzisiejsze kobiety zdecydowanie odrzucają alternatywę pojęć: kobieta i matka, przeciwstawiają się składaniu ofiary z własnej niezależności na ołtarzu macierzyństwa i skłaniają się raczej ku zmianie porządku świata, czyli męskich postaw. Wymagają, by mężczyźni dzielili z nimi wszystkie trudy matkowania i wychowania.

²¹ Por. M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, PIW, Warszawa 1969.

²² Por. E. Badinter, *Historia miłości...*, dz. cyt.

²³ Por. tamże

Podobne problemy niesie ze sobą obecnie praca zawodowa kobiet. Wzrosła co prawda w ostatnich czasach liczba kobiet rywalizujących skutecznie z mężczyznami na polu zawodowym, naukowym czy politycznym, jednak ich udział w życiu społecznym nadal odbywa się z pozycji względnie słabszego partnera. Można zaryzykować twierdzenie, że istnieją dwa rynki pracy – dla mężczyzn i dla kobiet. Teoria „podwójnego rynku pracy” zakłada, że kobiety zatrudniane są na drugorzędnym (peryferyjnym) rynku pracy, natomiast mężczyźni – na pierwszorzędnym (zasadniczym)²⁴. Sektor pierwszorzędny obejmuje w większości wykwalifikowanych pracowników z możliwościami awansu, większym bezpieczeństwem i prawami emerytalnymi. Sektor drugorzędny składa się z pracowników niewykwalifikowanych i dających się zastąpić innymi.

Segmentacja rynku pracy wskazuje, że kobiety koncentrują się wokół pewnych zawodów (segmentacja pozioma) i na niższych szczeblach zawodowych (segmentacja pionowa). Nadal zauważa się różnice, jeśli chodzi rodzaj wykonywanej pracy – kobiety stanowią większość w zawodach uznawanych za „kobiece” – w handlu, usługach, urzędach. Wybór zawodu pada często na dziedziny, w których charakterystyczna opiekuńczość kobiet stanowi pożądaną cechę – praca nauczycielska czy specjalizacja pediatryczna w obrębie medycyny. Większość kobiet kształci się na kierunkach humanistycznych, a więc tradycyjnie sfeminizowanych. Tradycyjna segregacja ze względu na płeć nadal jest zjawiskiem dość powszechnym.

Przy tym stosunek kobiet do pracy zawiera raczej ambicje „w głąb” lub „wszerz”, niż „w górę”²⁵. Takie podejście zdecydowanie utrudnia osiąganie awansów i wyższych stanowisk. Mimo zwiększającej się liczby kobiet zatrudnionych i kobiet nastawionych na wieloletnią karierę zawodową prawdopodobieństwo ich awansu zawodowego jest dużo mniejsze niż mężczyzn. *The Hansard Society Commission of Women at the Top* dokumentuje, że maleje wciąż liczba kobiet zajmujących najwyższe pozycje we wszystkich zbadanych zawodach. Tendencja ta dotyczy nawet zawodów, w których kobiety dominują liczebnie²⁶.

Na aktywność kobiet na rynku pracy mają na pewno wpływ obowiązki domowe i nie tyle ważny jest fakt pozostawania w związku małżeńskim, ile posiadanie dzieci. Kobiety z małymi dziećmi często przerywają pracę, choć sam czas przerwy skraca się. Jednakże kobiety wracające do pracy po przerwie mogą znaleźć się na niższym stanowisku, szczególnie, jeśli podejmują pracę w niepełnym wymiarze godzin, dopasowaną czasowo do obowiązków domowych. Niewątpli-

²⁴ Por. R. D. Barron, G. M. Norris, *Sexual divisions and the dual labour market*, w: D.L. Barker, S. Allen, *Dependence and exploitation in work and marriage*, Longman, London 1976, s. 47-69.

²⁵ Por. M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, dz. cyt.

²⁶ Por. *The Report of the Hansard Society Commission on Women at the Top*, The Hansard Society for Parliamentary Government, Londyn 1990.

wie, przerywanie pracy przez kobiety i praca w niepełnym wymiarze godzin, częściowo tłumaczą niemożliwość awansu, ale nie mogą być jedynym wyjaśnieniem. Badania wykazują bowiem, że również kobiety niezamężne awansują rzadziej niż mężczyźni. Raport *Women at the Top* wymienia wiele powodów, dla których kobiety nie osiągają najwyższych pozycji zawodowych:

1. niepotrzebne ograniczenia wiekowe i przesadzone wymagania,
2. nieformalne procedury wyboru, które bywają niestałe, tajne i zamknięte przed weryfikacją,
3. stereotypowe nastawienie decydentów co do możliwości awansu kobiet,
4. niesprecyzowane kryteria selekcji, które nierzadko zmieniają się w przypadku każdego kolejnego kandydata,
5. posługiwanie się „nieoficjalnymi kanałami przekazu” lub „kręgiem starych znajomych” w poszukiwaniu potencjalnych kandydatów, w wyniku czego następuje eliminacja kobiet,
6. przekonania decydentów dotyczące rzeczy „właściwych” dla kobiet – pogląd, że najlepiej pasują do tradycyjnych ról żon i matek.

Ponadto zarobki kobiet wynoszą nieco mniej niż dwie trzecie zarobków mężczyzn na porównywalnych stanowiskach. Większa część kobiet jest wynagradzana płacą poniżej średniej krajowej²⁷. Kobiety zwalniane są z pracy w pierwszej kolejności w przypadku restrukturyzacji przedsiębiorstw, likwidacji stanowisk i miejsc pracy, często z naruszeniem istniejącego prawa. Przyczyną tego stanu rzeczy można upatrywać w panującym powszechnie wśród pracodawców przekonaniu, że kobieta, zwłaszcza młoda, jest kłopotliwym pracownikiem. Możliwość zajścia kobiety w ciążę, skutkująca zwolnieniami lekarskimi, urlopem macierzyńskim i wychowawczym, częste absencje, spowodowane koniecznością opieki nad chorym dzieckiem, pochłonięcie sprawami rodzinnymi, powodujące mniejsze zaangażowanie w pracę zawodową – to czynniki skutecznie zniechęcające pracodawców do zatrudniania kobiet lub utrzymywania ich zatrudnienia.

Niekorzystna sytuacja kobiet na rynku pracy wiąże się z samą jego naturą oraz wartościami, poszukiwanymi u pracowników. Według męskich kryteriów kobiety nie nadają się do kariery zawodowej i nie posiadają osobistych cech, koniecznych na stanowiskach kierowniczych – uważane są za mniej pewne siebie i mniej odporne psychicznie. Czasem zmuszone są przerwać pracę lub podjąć ją w niepełnym wymiarze godzin. W ten sposób postrzegane są jako mniej „nadające się” do awansu.

Faktem jest, że im wyższy poziom wykształcenia kobiet i większe możliwości ubiegania się o interesujące posady, tym częściej kobiety decydują się na opuszczenie domu w celu podjęcia pracy zawodowej, mimo że koszty opieki nad

²⁷ Źródło: http://prawo-pracy.pracuj.pl/kariera-zarobki-raporty-placowe-2005_10411.htm, z dnia 13.06.2006r

dzieckiem, jakie pociąga za sobą praca matki, są zaledwie wyrównywane przez jej pensję. Jeśli do tego niewielkiego zysku doda się przemęczenie, spowodowane „pracą na dwóch etatach”, częste problemy komunikacyjne z dotarciem do pracy i inne niekorzystne zjawiska, można zaryzykować sformułowanie wniosku, że praca dla kobiet jest czymś więcej niż tylko chęcią zdobycia dodatkowych funduszy do domowego budżetu. Dla większości kobiet praca jest nie tylko koniecznością ekonomiczną, ale też źródłem możliwości samorozwoju, samorealizacji, podnoszącym poczucie własnej wartości, pozwalającym na rozkwit osobowości²⁸.

PODSUMOWANIE

Biorąc pod uwagę fakty, przedstawiane przez liczne opracowania, dotyczące sytuacji społecznej kobiet na świecie, można śmiało przyjąć, iż generalnie kobiety posiadają niższy status społeczny niż mężczyźni i to zarówno w aspekcie uczestnictwa w życiu społecznym, jak też w sferze kulturowej i ekonomicznej. Dyskryminacja kobiet ma miejsce na całym świecie. Szczególnie wyraziście widoczne jest to w krajach rozwijających się, gdzie kobietom odbierane są wszelkie prawa osobiste i obywatelskie, jednak nawet w krajach wysoko cywilizowanych kobietom nie oszczędza się doświadczenia przejawów dyskryminacji, bardziej zawołowanej i pokrytej pozorami troski o ich ponadczasowe powołanie do małżeństwa i macierzyństwa. Doznawane przeszkody przenikają wszystkie sfery życia, a sprzeczne naciski biologiczne, społeczne i kulturowe przyczyniają się do wewnętrznego rozdarcia i konfliktów w obrębie systemu wartości. Kobiety w większości zmuszone są do skonstruowania własnego modelu tożsamości, której struktura zależna jest od tego, które naciski okażą się silniejsze, a w efekcie – które wartości umiejscowią się bardziej centralnie w jej obrębie.

CULTURAL INFLUENCE ON THE ROLE OF WOMAN IN CONTEMPORARY SOCIETY

Summary

Social life is connected to distinguishing the issues which are male or female. This division infiltrates all aspects of human life. Social norms and habits restrict female and male roles, leaving little choice to the way of being a woman or a man.

Equality of women and men in a legal domain is so advanced nowadays that it abolishes the last traces of patriarchy – equality towards authority, work, the institution of marriage, property or entertainment. However, it does not mean that equality between men and women has gained total social approval. Although the majority of the society at least tolerates – if not supports – the presence of women in almost all jobs, on executive posts, divorce initiative or maternity without mar-

²⁸ Por. E. Badinter, *Historia miłości...*, dz. cyt.

riage. However, there are still some differences between the laws which the women are entitled to, and the possibilities and the will to take advantage of them. Women very often implement a new variant of the previous social roles, combining these roles with the characteristics of their gender, and in most cases it becomes the foundation of arising conflicts in the range of fulfilling roles.

Facts, presented in numerous studies concerning the social situation of women in the world prove that, in general, women have a lower social status than man in the aspect of having a social life as well as in cultural and economic domains. Social expectations of women the most often represent the patriarchal ideal of femininity, which limits the participation of women in life to erotic and maternity spheres. Women can either fit the socially dictated pattern and strengthen their position at the same time, or distance from it and face social ostracism.

Notka o Autorze: LIDIA MARSZAŁEK – doktor nauk humanistycznych, specjalność: pedagogika specjalna. Instytut Pedagogiki im. św. Jana Bosko, Wydział Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt. Zainteresowania badawcze: pedagogika specjalna, w szczególności psychospołeczne funkcjonowanie osób niepełnosprawnych, pedagogika gender, pedagogika przedszkolna.

Słowa kluczowe: kobieta, pedagogika gender, tożsamość, życie społeczne

MONIKA GAZDULSKA

POSTAWY SPOŁECZEŃSTWA WOBEC OSÓB Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIAMI W UJĘCIU HISTORYCZNYM I WSPÓŁCZESNYM

WSTĘP

Postawy odgrywają istotną rolę w życiu społecznym. To od nich w dużej mierze uzależniona jest sytuacja każdego człowieka. Od postaw zależy to, czy człowiek będzie prawidłowo funkcjonował w środowisku, rozwijał swoją osobowość i kształtował umiejętność komunikowania się z otoczeniem.

Psychologia społeczna przytacza różne definicje postaw, a mianowicie:

- nawiązujące do koncepcji poznawczych, podkreślające, że postawa to nie określone zachowanie czy stosunek oceniający lub emocjonalny wobec danego przedmiotu, lecz również odnoszące się do niego elementy poznawcze;
- odnoszące się do tradycji behawiorystycznej i psychologii uczenia się;
- nawiązujące do koncepcji socjologicznej, w której zwraca się szczególną uwagę na stosunek emocjonalny osoby reprezentującej jakąś postawę do jej przedmiotu¹.

Bogata literatura przedmiotu w różnorodny sposób wyjaśnia pojęcie postaw. Istnieje jednak jedna definicja, sformułowana przez S. Nowaka, która próbuje pogodzić wiele sposobów rozumienia tego terminu. Autor pisze: „Postawą człowieka wobec pewnego przedmiotu jest ogół względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec niego”². Tak definiowana postawa podkreśla skłonności człowieka do zachowania się w określony sposób wobec przedmiotów, osób, grup społecznych, problemów, jak również odnosi się do specyficznej ich oceny. Przyjmowanie określonych postaw przez indywidualne osoby bądź grupy spo-

¹ Por. A. E. Sękowski, *Psychologiczne determinanty postaw wobec inwalidów*, Lublin 1994, s. 17.

² S. Nowak, *Teorie postaw*, Warszawa 1973, s. 23.

łeczne dotyczyć może wielu aspektów, które kształtują stosunek do tych jednostek, a jednocześnie wyznaczają relację człowiek – człowiek.

Przedmiotem postaw może być zatem wszystko, co istnieje obiektywnie i subiektywnie. Kształtując świat społeczny jednostek, grup i całych społeczeństw, postawy mają fundamentalne znaczenie dla życia codziennego każdego człowieka. Determinują w dużym stopniu nasze reakcje na bodźce społeczne, uczucia, myśli oraz postępowanie wobec innych osób i grup³.

1. ASPEKT HISTORYCZNY

Literatura z zakresu pedagogiki specjalnej pozwala dostrzec, iż każde społeczeństwo, począwszy od wspólnot plemiennych, aż do współczesności, stawiało przed problemem niepełnosprawności i postaw „sprawnego społeczeństwa” wobec osób z niepełnosprawnościami. W dziejach myśli o wychowaniu osób z niepełnosprawnościami możemy wyróżnić trzy okresy charakteryzujące postawy i stosunek społeczeństw wobec osób niepełnosprawnych:

- I. okres wrogości;
- II. okres litości i strachu przed osobami niepełnosprawnymi wraz z działalnością charytatywną;
- III. okres szczegółowych badań wraz z próbami integracji, czyli włączania osób niepełnosprawnych w nurt życia społecznego.

Mówiąc o wrogości do osób z niepełnosprawnościami należy szczególną uwagę zwrócić na okres wspólnot plemiennych i starożytność. Niechęć tamtego okresu do niepełnosprawnych wynikała głównie z przyjętych norm i zasad dążących do stworzenia zdrowego i silnego społeczeństwa, a było to możliwe, zdaniem tamtejszych społeczeństw, tylko drogą eliminacji słabych jednostek. W tym celu dokonywano selekcji naturalnej. Dzieci słabe i chore wyrzucano do lasów (Grecja), zrzucano z gór (Sparta – Góra Tajgetos), topiono w rzekach (Egipt)⁴.

W pierwszych wiekach naszej ery nastąpił zwrot w postawach społecznych wobec osób niepełnosprawnych. Pojawiły się pierwsze prace z zakresu wiedzy i leczenia niewidomych, które przyczyniły się do nieco innego spojrzenia na niepełnosprawność⁵. Wraz z chrześcijaństwem pojawił się okres litości, a jednocześnie strachu przed niepełnosprawnymi. Wówczas zaczęto rozpowszechniać ideę niesienia pomocy chorym poprzez działalność charytatywną Kościołów i innych instytucji powołanych do tego celu.

Kolejne stulecia nie przyniosły znaczących zmian w postawach społecznych wobec osób z niepełnosprawnościami. W poszczególnych krajach postawy wobec

³ Por. G. Bohner, M. Wanke, *Postawy i zmiana postaw*, Gdańsk 2004, s. 27.

⁴ Por. O. Lipkowski, *Pedagogika specjalna*, Warszawa 1981, s. 50.

⁵ Por. Z. Sękowska, *Wprowadzenie do pedagogiki specjalnej*, Warszawa 2001, s. 16.

nich był zróżnicowane, przeplatały się litość i strach. Z jednej strony osoby z zaburzeniami traktowane były z godnością, ponieważ uważano, że mają nadprzyrodzone zdolności np. jasnowidzenia i ułatwione kontakty z Bogiem. Z drugiej zaś pojawiły się stwierdzenia, że są opętane przez szatana. Taka sytuacja zmuszała niepełnosprawnych do zasilania szeregów żebraków i włóczęgów⁶.

Postaci, które przyczyniły się do zmiany sposobu patrzenia na jednostki słabsze, a tym samym zapoczątkowały okres szczegółowych badań wraz z próbami integracji to Jan Amos Komeński i John Lock. Propagowali poglądy mówiące o „normalnym traktowaniu” niepełnosprawnych. Za przewodni cel postawili sobie nauczanie osób mniej sprawnych, czego dowodem są słowa J. A. Komeńskiego „Wszyscy ludzie mają uczyć się wszystkiego, co jest ludzkie, ponieważ są ludźmi”⁷.

Istotny zwrot w postawach społecznych wobec niepełnosprawnych odegrała Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela. W tym czasie powołano pierwsze zakłady dla osób z niepełnosprawnościami, zaczęto prowadzić badania, opracowywać metody usprawniania, wprowadzać ustawy mówiące o łagodniejszym traktowaniu niepełnosprawnych.

W okresie międzywojennym tworzone szereg szkół, instytucji, zakładów, katedr pedagogiki specjalnej. W Polsce Maria Grzegorzewska, pionierka szkolnictwa specjalnego, założyła jeden z pierwszych na świecie Państwowy Instytut Pedagogiki Specjalnej (1922) i Katedrę Pedagogiki Specjalnej na Uniwersytecie Warszawskim (1958)⁸. Rozwój pedagogiki specjalnej przyczynił się do szczegółowych badań osób niepełnosprawnych, ich usprawniania i funkcjonowania w środowisku społecznym. Również społeczeństwo („ludzie sprawni”) dzięki nauce miało możliwość szerszego spojrzenia na problem niepełnosprawności, a jednocześnie zmiany swoich postaw.

Przeobrażenia polityczno-ekonomiczne zainicjowane w Polsce po 1989 r. zepchnęły osoby z niepełnosprawnościami na margines życia społecznego. Taki stan rzeczy przyczynił się do częściowej izolacji osób niepełnosprawnych, a tym samym do negatywnych i stereotypowych zachowań społeczeństwa. Sytuacja uległa zmianie w 1991 r., kiedy to zaczęły się pojawiać pierwsze uregulowania prawne dotyczące funkcjonowania społecznego osób z niepełnosprawnościami. Zaczęły się tworzyć organizacje zrzeszające osoby niepełnosprawne i ich opiekunów, co spowodowało częstsze pojawianie się ich w społeczeństwie. Osoby z niepełnosprawnościami, ich problemy i trudności zaczęły być dostrzegane⁹.

⁶ Por. O. Lipkowski, *Pedagogika ...*, dz. cyt., s. 52.

⁷ Tamże, s. 52.

⁸ Por. Z. Sękowska, *Wprowadzenie do pedagogiki ...*, dz. cyt., s. 17.

⁹ Por. W. Dykcik, *Wprowadzenie w przedmiot pedagogiki specjalnej jako nauki*, w: *Pedagogika specjalna*, red. W. Dykcik, Poznań 2005, s. 48.

2. ASPEKT WSPÓŁCZESNY

Analizując postawy społeczeństw wobec osób z niepełnosprawnościami w kontekście historycznym należy zauważyć, że wraz z rozwojem cywilizacji nastąpiły pewne korzystne zmiany. Postawy współczesnego społeczeństwa wobec osób niepełnosprawnych niewątpliwie różnią się od historycznego podejścia, niemniej jednak trudności życiowe osób z niepełnosprawnościami związane z nastawieniami społecznymi są tematem nadal aktualnym. Osoby z niepełnosprawnościami są obecne w życiu społecznym, mówi się o szeroko rozumianej rehabilitacji, integracji społecznej i normalizacji. O prawach tych osób zaczęto mówić w kontekście praw człowieka. W rzeczywistości jednak napotykają one zbyt wiele przeszkód, by mogły w pełni z tych praw korzystać. Jedną z nich są postawy i nastawienia społeczeństwa, które są mocno zróżnicowane.

Współcześnie w literaturze najczęściej wymienia się dwie skrajne postawy, a zarazem formy zachowania się wobec osób z niepełnosprawnościami: akceptację oraz odtrącenie. Postawa pozytywna (akceptująca) cechuje się życzliwością, sympatią, uznaniem, szacunkiem i empatią. Pojawia się wówczas, gdy znika lub zmniejsza się obciążenie związane z nawiązywaniem kontaktu z osobą niepełnosprawną oraz kiedy kontakt z nią nabiera dla danej osoby większej wartości¹⁰.

Według J. Granofsky postawy pozytywne charakteryzują się obiektywną i realną oceną osoby z niepełnosprawnością oraz pozytywnym nastawieniem poznawczym, a także pozytywnym zachowaniem społecznym.

Obiektywna i realna ocena osoby z niepełnosprawnością to:

- realna ocena wpływu niepełnosprawności na psychikę i działanie człowieka,
- realna ocena ograniczeń spowodowanych niepełnosprawnością,
- społeczna akceptacja osób z niepełnosprawnościami na równi z osobami pełnosprawnymi.

Pozytywne nastawienie poznawcze wyraża się poprzez:

- uznanie, że przedmiotem poznania jest człowiek, a nie tylko jego niepełnosprawność,
 - znajomość potrzeb osoby z niepełnosprawnością i poziomu ich zaspokojenia,
 - dostrzeganie zalet i możliwości osób z niepełnosprawnościami,
 - obiektywne dostrzeganie osiągnięć.
- Pozytywne zachowanie społeczne oznacza:
- odrzucanie izolacji,

¹⁰ Por. R. Kościelak, *Funkcjonowanie psychospołeczne osób niepełnosprawnych umysłowo*, Warszawa 1996, s. 23.

- naturalny i życzliwy kontakt z osobami niepełnosprawnymi,
- współzycie i współpracę na różnych polach,
- przyznawanie osobom niepełnosprawnym prawa do uczestnictwa i pełnienia ról społecznych,
- akceptację osób z niepełnosprawnościami i różne formy integrowania ich w społeczeństwie¹¹.

Postawa negatywna wyraża się przez nieprzychylność do osób niepełnosprawnych. Można tu przytoczyć takie określenia jak: unikanie, brak akceptacji, poniżanie, piętnowanie itp. Ta postawa cechuje się pojawieniem u danej osoby obciążenia psychicznego przejawiającego się w uczuciach wywołanych trudnościami w działaniu lub cechami osobowościowymi niepełnosprawnych, a kontakt z nimi przestaje być wartościowy¹².

Często przyczyną postaw negatywnych są stereotypy i przesady. Warto więc zatrzymać się nad tą specyficzną klasyfikacją postaw. Stereotyp określany jest jako rozpowszechnione w określonych grupach społecznych za pośrednictwem języka silne i trwałe przekonania ujmujące osoby czy przedmioty, których dotyczą, w sposób zbytnio uproszczony i przesadny. Informacja zawarta w stereotypie nie jest poparta doświadczeniem, jej źródło mieści się w przekazywanych opiniach, poglądach opartych na fałszywych przesłankach. Przesąd i uprzedzenie mają kierunek ujemny i posługują się fałszywymi lub nie w pełni prawdziwymi informacjami, natomiast nie są oparte na doświadczeniu jednostki, lecz zostały przyjęte od społeczeństwa jako przed-sądy¹³. Postrzeganie osób z niepełnosprawnościami przez pryzmat stereotypów i przesądów prowadzi do ograniczenia ich w każdej dziedzinie życia. Jednostka posiadająca cechy wyróżniające ją spośród innych jest piętnowana. Stereotypy, uprzedzenia i przesady doprowadzają do tego, że widziane są tylko słabe strony np. deformacja ciała, ograniczenia fizyczne, które przedstawiają osoby z niepełnosprawnościami jako bezradne, czy niesamodzielne.

Według J. Granofsky postawy negatywne charakteryzują uczucia litości lub zbytniej troskliwości wobec osób niepełnosprawnych, negatywne nastawienie poznawcze oraz negatywne nastawienie społeczne.

Uczucia litości lub zbytniej troskliwości wobec osób niepełnosprawnych oznaczają:

- niedoceniaanie osoby z niepełnosprawnością,
- patrzenie na osobę z niepełnosprawnością jako na obiekt ciekawości,
- przypisywanie inwalidom ról o niższej kategorii społecznej,

¹¹ Por. A. E. Sękowski, *Psychologiczne determinanty ...*, dz. cyt., s. 25.

¹² Por. R. Kościelak, *Funkcjonowanie psychospołeczne ...*, dz. cyt., s. 23.

¹³ Por. M. Komorska, *Sytuacja dzieci i młodzieży niepełnosprawnej w społeczeństwie polskim*, Lublin 2000, s. 18.

- przesadzone i błędne pojęcie o ograniczeniach spowodowanych niepełnosprawnością.

Negatywne nastawienie poznawcze wyraża się poprzez:

- niewłaściwe zajmowanie się wyglądem osoby z niepełnosprawnością,
 - zwracanie szczególnej uwagi na niepełnosprawność,
 - przecenianie brzydoty kalectwa, aż do wstrętu i odrzucenia.
- Negatywne nastawienie społeczne wyraża się poprzez:
- odsuwanie osób z niepełnosprawnościami od innych ludzi,
 - sprzeciwianie się lub niechęć do przyjmowania ich udziału w różnego rodzaju kontaktach społecznych,
 - uczucia braku komfortu, lęku, zakłopotania w obecności osób z niepełnosprawnościami¹⁴.

H. Larkowa dokonała uszczegółowienia postaw społecznych wobec osób z niepełnosprawnościami. Dokonała następującego podziału:

I. postawa uczuciowa:

- pozytywna (życzliwość, sympatia),
- pośrednia (współczucie, litość, obojętność),
- negatywna (niechęć do widoku inwalidztwa).

II. postawa wolicjonalna:

- pozytywna (akceptacja i chęć utrzymania kontaktów),
- pośrednia (przyglądanie się),
- negatywna (unikanie kontaktu).

III. postawa intelektualna:

- pozytywna (uznanie, szacunek),
- pośrednia (ciekawość, zainteresowanie),
- negatywna (ujemna ocena cech)¹⁵.

W powyższym podziale między postawą pozytywną a negatywną umieszczona została postawa pośrednia, którą charakteryzuje współczucie, litość, obojętność, ciekawość. Postawa ta nazywana jest ambiwalentną, dwuwartościową, jednocześnie – pozytywną i negatywną. Ambiwalencja wynika stąd, że społeczeństwo w mniej lub bardziej świadomy sposób uniemożliwia osobom niepełnosprawnym czynne uczestnictwo w życiu osobistym i w pracy zawodowej, co w jakimś stopniu je deprecjonuje. W tym wypadku przebywanie z niepełnosprawnymi podyktowane jest współczuciem i litością, które prowadzą do pozytywnego przejawu, jakim jest chęć niesienia pomocy tym osobom¹⁶.

Dokonując analizy wyżej wymienionych klasyfikacji warto podkreślić koncepcję postaw prezentowanych przez H. Larkową. Pozwala ona spojrzeć nieco

¹⁴ Por. A. E. Sękowski, *Psychologiczne determinanty ...*, dz. cyt., s. 25-26.

¹⁵ Por. H. Larkowa, *Postawy otoczenia wobec inwalidów*, Warszawa 1970, s. 17-20.

¹⁶ Por. tamże, s. 17.

szerzej na postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnościami, ponieważ uwypukla ich złożoność. Umieszczenie w klasyfikacji postawy ambiwalentnej jest jak najbardziej trafne, ponieważ nie zawsze nastawienia ludzkie są tylko pozytywne bądź skrajnie negatywne.

PODSUMOWANIE

Powyższe rozważania dotyczące postaw społecznych wobec osób z niepełnosprawnościami dowodzą, iż zarówno w ujęciu historycznym jak i współczesnym mają one różnorodny charakter. Jednocześnie należy zwrócić uwagę na fakt, iż postawy nie są stałe i ulegają zmianom, a czynnikami determinującym te zmiany dawniej i dziś są m.in.: obowiązujące normy społeczne, przekonania, polityka socjalna, poziom kultury i warunki ekonomiczne wyznaczające poziom życia ludzi. Sposób widzenia przez społeczeństwo osób z niepełnosprawnościami wynikał często ze stereotypów, zwyczajów, wierzeń, ideologii, polityki. Podobnie jest dzisiaj, czego dowodem są analizy merytoryczne mające na celu ukazanie postaw społeczeństwa wobec osób z niepełnosprawnościami.

HISTORICAL AND CONTEMPORARY ATTITUDES OF SOCIETY TOWARD THE HANDICAPPED

Summary

The literature on special pedagogy says that throughout history attitudes towards disabled people had been extremely different. Looking back on the period of tribal communities and ancient time we notice hostility to people with disabilities that led to elimination of the disabled from social life.

Looking through the various times throughout history we notice that viewing disabled people in disadvantageous light has been positively changing. Literature of the present day gives three different kinds of social attitudes towards the disabled: negative attitude – attitude of rejection, ambivalent – positive and negative at the same time, positive attitude – attitude of acceptance.

Social attitudes have different character, are not permanent and undergo transformations in both historical and contemporary depiction. Spreading the know ledge about people with disabilities has undoubtedly decive influence on changing attitudes towards the disabled. That beads to recognizing the disabled as people with the some desires, wishes, feelings, thoughts and problems as each of us have.

Nota biograficzna: MONIKA GAZDULSKA – magister pedagogiki specjalnej. Pracuje w Zespole Szkół Nr 3 im. Marii Grzegorzewskiej we Włocławku. Pole zainteresowań naukowych: zagadnienia z pedagogiki specjalnej oraz historii; z pedagogiki specjalnej: historyczno-kulturowe i społeczne uwarunkowania opieki, edukacji, rehabilitacji oraz wartościowania życia osób z niepełnosprawnościami, jak również sytuacja dzieci i młodzieży z niepełnosprawnością intelektualną w społeczeństwie oraz działalność stowarzyszeń na rzecz osób z niepełnosprawnościami; z zakresu historii – historia Polski i powszechna XX wieku.

Słowa kluczowe: osoba z niepełnosprawnością, społeczeństwo, postawa: pozytywna, negatywna, ambiwalentna, akceptacja, odrzucenie, obojętność, ocena osoby

BARBARA MORACZEWSKA

SYTUACJA RODZINNA I SPOŁECZNA RODZEŃSTWA PEŁNOSPRAWNEGO MAJĄCEGO BRATA LUB SIOSTRĘ Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ

„Wszystko staje się znów dobre, dzięki dobrym ludziom. Dobry człowiek jest zawsze łaską dla tego świata. Bądź dobrym człowiekiem! Wierzę w dobro w człowieka tak, jak wierzę w wiosnę, widząc bazie kwitnącej wikliny. Życzliwie patrzę na ludzi to jest moje hobby. Myśląc o kimś dobrze pobudzasz go ku dobremu. Tylko szczęśliwy człowiek, może uszczęśliwić innych. Staraj się być bliski każdemu człowiekowi, szanując jego osobowość, takiemu jakim on jest nie ma bowiem innych. Bóg dał każdemu człowiekowi możliwość uszczęśliwiania innych. Czasem potrzeba jednego radosnego oblicza, by rozjaśniło się nasze życie. To co najważniejsze na tym świecie to być człowiekiem, i to dobrym człowiekiem”.

PHIL BOSMANS

WPROWADZENIE

Problem rodziców dzieci z niepełnosprawnościami w literaturze przedmiotu jest poruszany dość często. Niejednokrotnie jednak zapomina się zupełnie o położeniu rodzeństwa pełnosprawnego, mającego brata lub siostrę z niepełnosprawnością, o ich sytuacji związanej z tym faktem w rodzinie, środowisku rówieśniczym, szkole, ich dylematach i rozterkach.

Prawie wszyscy pedagodzy specjaliści i psychologowie zajmują się osobą z niepełnosprawnością i jej specyficznym położeniem życiowym. Tak naprawdę nikt nie zastanawia się nad tym, co się dzieje, z osobą, która ma rodzeństwo z niepełnosprawnością - co ona przeżywa i co ona czuje. Powyższa problematyka nie została jeszcze w sposób dostateczny zbadana i wyjaśniona, można nawet powiedzieć, że badania z zakresu tej problematyki dopiero raczkują.

Od niedawna znany jest pogląd, że relacje wewnątrz rodzeństwa, zwłaszcza o różnym stopniu sprawności intelektualnej czy fizycznej są bardzo ważne, wy-

wierają bowiem w istotny sposób wpływ na rozwój zarówno dziecka pełnosprawnego, jak i dziecka z niepełnosprawnością. Okazało się, że więzy łączące rodzeństwo są nadspodziewanie mocne, wręcz nie do rozerwania. Rodzice kiedyś przecież umrą, przyjaźnie często się zrywają, pary i małżeństwa – rozchodzą. Brat natomiast pozostanie na zawsze bratem, a siostra – siostrą, choćby rodzeństwo nie darzyło się wzajemną sympatią, uczuciem i od lat nie utrzymywało z sobą żadnego kontaktu. Rodzeństwo należy do tej samej generacji pokoleniowej i siłą rzeczy w dzieciństwie chce spędzać w swoim towarzystwie więcej czasu niż z rodzicami. Z tego też powodu jest wobec siebie bardziej otwarte i bezpośrednie. Pomimo zdarzających się kłótni, nieporozumień, nawet zazdrości o względy rodziców czy jakiejś rzeczy materialnej, bracia i siostry – w tym także rodzeństwa, z których jedno jest osobą z niepełnosprawnością – w sytuacjach konfliktów międzypokoleniowych najczęściej „łączą” się ze sobą „przeciwko” rodzicom.

W naszym społeczeństwie, w obecnym czasie, choć stopniowo, spojrzenia na osoby z niepełnosprawnością ulega zmianie, ale zdarza się jeszcze, że dzieci niepełnosprawne i ich rodziny odsuwane są na dalszy plan lub w ogóle eliminowane ze społeczeństwa. Każdy z nas woli mieć za ścianą sąsiada, który ma rodzinę z pełnosprawnymi dziećmi, niż z dzieckiem niepełnosprawnym.

Droga do akceptacji w rodzinie dziecka z niepełnosprawnością przechodzi zawsze przez fazę walki, zaprzeczenia i wyrzutów sumienia ze strony obojga rodziców i – niejednokrotnie – pełnosprawnego rodzeństwa. Dlatego też można wyróżnić cztery najistotniejsze fazy kształtowania się postaw wobec osoby z niepełnosprawnością w rodzinie:

- uświadomienie sobie wagi problemu
- zaznajomienie się z istotą niepełnosprawności
- próby wykrycia przyczyn
- akceptacja całego układu warunków¹.

Stopień akceptacji przez rodziców i rodzeństwo dziecka z niepełnosprawnością w rodzinie zależy od wielu czynników, a mianowicie między innymi od: natury i usposobienia rodziców i rodzeństwa; wykształcenia kulturalnego i społecznego rodziny; poziomu ekonomicznego oraz filozofii życia; stopnia dostarczanej wiedzy o istocie danej niepełnosprawności; emocjonalnej atmosfery domu rodzinnego; stosunku społeczeństwa oraz najbliższego otoczenia, w którym funkcjonuje rodzina, do jednostki niepełnosprawnej; wieku rodziców i rodzeństwa;

¹ Por. M. Karpik, *Akceptacja lub odrzucenie dziecka upośledzonego umysłowo przez rodziców*, w: „Tematy. Pismo pracowników socjalnych, terapeutów, personelu opiekuńczego” 1996, nr 5, s. 25.

kolejności urodzenia się dziecka z niepełnosprawnością; wieku i płci dziecka z niepełnosprawnością².

1. SYTUACJA ŻYCIOWA DZIECKA ZWIĄZANA Z FAKTEM BYCIA BRATEM LUB SIOSTRĄ RODZEŃSTWA Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ

Prawidłowy rozwój psychiczny dziecka kształtuje się dzięki oddziaływaniu wielu osób, jednakże większość teorii osobowości podkreśla znaczącą, jak nie najważniejszą, rolę środowiska rodzinnego. Rodzina bowiem dla każdego dziecka jest swego rodzaju oazą, gdzie może skryć się ze swoim bólem i cierpieniem, gdzie znajdzie zrozumienie oraz niezbędną i oczekiwaną pomoc w najtrudniejszych momentach swojego życia³. Należałoby w tym miejscu przytoczyć poglądy Otto Specka, z którymi trudno się nie zgodzić, iż bardzo ważne jest środowisko, w którym żyjemy i przebywamy, ponieważ jest ono istotą wzrastania każdego człowieka, czyli osobistego „stawanie się sobą”⁴.

Trudną sytuacją dla rodziców jest wychowywanie dzieci o różnych możliwościach rozwojowych pełnosprawnych i niepełnosprawnych⁵. Główną ich troską i problemem jest to, aby dzieci wzajemnie sobie nie szkodziły, a wręcz przeciwnie – uczyły się od siebie wielu pozytywnych rzeczy i pomagały sobie w miarę swoich możliwości psychofizycznych. U dziecka pełnosprawnego rozwój może się spowolnić z uwagi na ciągłe przebywanie z bratem lub siostrą z niepełnosprawnością, a zwłaszcza wtedy gdy jest ono starsze- młodsze pełnosprawne rodzeństwo może się na nim wzorować.

Niepełnosprawne rodzeństwo wprowadza wiele zmian w stosunkach pomiędzy sprawnym rodzeństwem a rodzicami, ma też ogromny wpływ na wiele zmian w życiu pełnosprawnego rodzeństwa⁶. Rodzeństwo pełnosprawne dla swojego brata czy siostry niepełnosprawnej jest nie tylko kolegą, partnerem w zabawie i przyjacielem, ale także najlepszym nauczycielem, niańką, opiekunem, wychowawcą, tłumaczem, terapeutą, a czasem musi przejmować również rolę matki i ojca⁷.

² Por. K. Boczar, *Młodziż umysłowo upośledzona w rodzinie i w środowisku pracy*, Warszawa 1982, s. 44- 45; M. Karpik, *Akceptacja lub odrzucenie...*, dz. cyt., s. 23- 24.

³ Por. A. Gasiulowa, *Postrzeganie w rodzinie i wizja własnej choroby u dzieci ze schorzeniami nowotworowymi*, w: *Człowiek niepełnosprawny zagrożenia i szanse rozwoju*, red. Bassam Auila, Bydgoszcz 1999, s. 229.

⁴ O. Speck, *Niepełnosprawni w społeczeństwie. Podstawy ortopedagogiki*, Gdańsk 2005, s. 294.

⁵ Por. B. Sidor, *Rodzina dziecka z niepełnosprawnością umysłową*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2000, s. 401.

⁶ Por. Tamże.

⁷ Por. A. Smrokowska, *Rodzeństwo dzieci niepełnosprawnych*. „Tematy. Pismo pracowników socjalnych, terapeutów personelu opiekuńczego” 1996, nr 6, s. 12.

Brat czy siostra dla rodzeństwa z niepełnosprawnością jest wzorem, a nawet „największym autorytetem moralnym”, wręcz nie do podważenia. Jest to często najważniejsza osoba w ich życiu i godna naśladowania. Rola autorytetu siostry czy brata pełnosprawnego w oczach rodzeństwa z niepełnosprawnością wzrasta jeszcze bardziej w okresie dojrzewania, kiedy to każdy młody człowiek potrzebuje kontaktu koleżeńskiego i akceptacji.

Poza tym, trzeba zauważyć, iż rodzeństwo dzieci z niepełnosprawnością należy do grupy ryzyka, jest ono bowiem bardziej podatne na różnego rodzaju zaburzenia psychiczne i ma większe trudności w szkole, w kontaktach z rówieśnikami, a niekiedy także z nauką. Dzieci te rzadko potrafią beztrudnie cieszyć się, bawić i śmiać. Niektóre wykształcają w sobie poczucie winy, że są pełnosprawne, a ich siostra czy brat nie; zadają sobie pytania: dlaczego brat czy siostra jest niepełnosprawna, a nie ja? Dlaczego mnie to nie spotkało? Dlaczego mi się to nie przydarzyło? Często też uważają, i niekiedy to nawet odczuwają, że są zaniedbywane przez rodziców.

Bunt dziecka pełnosprawnego w stosunku do rodziców z uwagi na to, iż więcej czasu i uwagi poświęcają rodzeństwu z niepełnosprawnością może doprowadzić rodziców do agresji fizycznej, jak i psychicznej, z którą bardzo często nie umieją sobie właściwie radzić. Pierwszą reakcją dziecka na krzywdzące zachowanie w stosunku do niego jest poczucie odrzucenia. Stosunek dziecka krzywdzonego do rodziców lub opiekunów nacechowany jest zawsze dużą dozą ambiwalencji. Zdaniem I. Pospieszyl właśnie w tej ambiwalencji tkwi dramat dziecka krzywdzonego: z jednej strony bowiem ma ono głębokie poczucie niesamodzielności, zależności od dorosłych, konieczności posiadania opiekuna z drugiej zaś musi uporać się z poczuciem odrzucenia, świadomością, że oni sami stanowią dla niego zagrożenie. To jednak nie wszystko. Dziecko niejednokrotnie musi uporać się z innym jeszcze konfliktem motywacyjnym – z uczuciem miłości i niekiedy nienawiści do rodzica. Należy mieć świadomość, że dziecko ma prawo tak reagować, ponieważ naturalnym prawem człowieka jest bunt przeciw krzywdzeniu go i nienawiści do źródła owego zła. Zdarza się, iż dziecko w takiej sytuacji samo prowokuje agresję rodziców. Owa agresja może być formą komunikatu, próbą potwierdzenia przynależności do rodziców, do danej rodziny, upewnieniem się co do ich uczuć, jak również wołaniem o zainteresowanie się nim. Dziecko wręcz krzyczy: „ja tu też jestem mamą i tatą”. Wydaje się, że w akcie tym, jak nigdzie indziej, zawarta jest esencja dziecięcej bezradności i bezsilności⁸.

Rodzeństwo osób z niepełnosprawnością może i chyba na pewno jest narażone na większe problemy emocjonalne, zaburzenia zachowania, niekiedy poczucie

⁸ Por. I. Pospieszyl, *Przemoc w rodzinie. Możliwości przeciwdziałania*, „Zagadnienia wychowania a Zdrowie Psychiczne” 1998, nr 1, s. 141.

słabych związków z rodziną⁹. Często też wydaje się rodzeństwu pełnosprawnemu, że jest opuszczone przez najbliższych, że cała uwaga ze strony rodziców jest skierowana na rodzeństwo z niepełnosprawnością i jemu rodzice poświęcają swój cały czas. Najczęściej jednak tak jest, że rodzice skupiają swoje zainteresowanie na tym z dzieci, które potrzebuje więcej opieki, ale przy tym zdarza się, że zapominają o problemach i potrzebach pozostałych dzieci. Młodzież z takiej właśnie rodziny czuje się odsunięta, zaniedbana, mniej kochana. Nie należałoby jednak przyjmować tego tak, że rodzice jedno dziecko kochają mniej, a drugie bardziej, bo potrzebuje więcej opieki, ale po prostu kochają inaczej, ich miłość jest inna. Zresztą każdy człowiek jest niepowtarzalną jednostką indywidualną i dlatego też do dwóch różnych osób nie można żywić zupełnie identycznego, takiego samego uczucia.

Sądzić można, wydaje się, że znalezienie np. partnera życiowego rodzeństwu osób z niepełnosprawnościami jest bardzo trudne, bowiem biorą pod uwagę rodzeństwo z niepełnosprawnością, które oczekuje od nich pomocy, ale również nie mogą uwierzyć, że jest ktoś kto ich pokochał, że jest ktoś kto ich akceptuje i sytuację w jakiej się znajdują. Często jednak ta miłość jest bardzo zaborcza ponieważ boją się, że tracą partnera i ich związki kończą się rozstaniem. Wydaje się również, że rodzeństwu dzieci z niepełnosprawnością przez całe życie towarzyszy strach i obawa przed niepełnosprawnością i chorobą. Żyją oni w ciągłym napięciu, jak gdyby czekali „kiedy to właśnie się im przydarzy”, bo nie możliwe jest, aby mnie ominęło. Na początku dzieci obawiają się, że same kiedyś staną się niepełnosprawne; w miarę upływu lat i poznawania zagadnień genetyki, zaczynają obawiać się o swoje potomstwo, a następnie o potomstwo swoich dzieci. Można więc powiedzieć, że obawa, lęk, niepokój rodzeństwu pełnosprawnemu brata czy siostry z pewnymi dysfunkcjami towarzyszy przez całe życie. Nawet, jeśli jest on podświadomy, to i tak istnieje.

Rodzeństwo dziecka niepełnosprawnego wyrasta zazwyczaj, chociaż nie zawsze, tak jak zaznaczono wcześniej, na altruistycznych i pełnych poświęcenia ludzi. W zaaferowaniu przeceniają czasem swoje siły i w rezultacie szkodzą sobie i innym. Nie wiadomo tak do końca, co jest tego bezpośrednim powodem, czy odpowiedzialność za brata lub siostrę niepełnosprawną, czy może poczucie winy, że to „on jest taki, a nie jak ja”; „dlaczego ono nie może być takie jak inni”; „dlaczego mu się to akurat przydarzyło, a nie komuś innemu”.

⁹Por. M. Kościelska, *O psychologicznych źródłach trudności akceptacji dziecka upośledzonego – dane z terapii rodzin*, w: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 1988, s. 79-90. Por. H. Misiewicz, *Stosunki interpersonalne między rodzeństwem w rodzinie z dzieckiem upośledzonym w stopniu lekkim*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 4 [1986], 57-86; Por. B. Jarzębowska-Baziak, *Rodzina dziecka upośledzonego umysłowo*. „Zagadnienia Wychowawcze a Zdrowie Psychiczne” 1973, nr 4-5, s. 191-199; Por. B. Sidor, *Rodzina dziecka z niepełnosprawnością...*, dz. cyt., s. 401.

2. POMOC DZIECKU PEŁNOSPRAWNEMU MAJĄCEMU BRATA LUB SIOSTRĘ Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ

Wdaje się, iż problemy rodzeństwa dziecka z niepełnosprawnością rodzice lekceważą, traktując najczęściej jako mało istotne, mało ważne. Prowadzi to do nieporozumień i konfliktów w rodzinie. Pełnosprawne rodzeństwo obwinia dziecko niepełnosprawne o to, że ich rodzice mniej się nim interesują, a całą uwagę i wysiłki skupiają na bracie lub siostrze z niepełnosprawnością. Mają miejsce przypadki, że rodzeństwo pełnosprawne i niepełnosprawne rywalizuje między sobą o miłość i uwagę rodziców, co przyczynia się zapewne do tego, iż przebywanie z rodzeństwem niepełnosprawnym w domu jest jeszcze bardziej uciążliwe i dotkliwe¹⁰.

Ten dyskomfort dla rodzeństwa pełnosprawnego zwiększa się jeszcze bardziej, gdy rodzice upominają ich, iż zawsze winni ustępować rodzeństwu, bowiem ono jest i tak bardzo pokrzywdzone przez życie. Trudno to niekiedy rodzeństwu pełnosprawnemu zrozumieć, zwłaszcza w okresie dzieciństwa i adolescencji. Często też rodzice dziecko pełnosprawne obciążają różnego rodzaju obowiązkami, a niekiedy są one ponad ich siły i możliwości. Ponadto, również zbyt wcześnie lub w zbyt brutalny sposób, zostaje ono skonfrontowane z bólem, chorobą, nieszczęściem i niekiedy cierpieniem, a rodzice nie potrafią ich przygotować w sposób właściwy na sytuację, która jest odmienna niż u większości ich rówieśników mających rodzeństwo pełnosprawne¹¹.

Z drugiej jednak strony kontakt z niepełnosprawnym bratem lub siostrą może w istotny sposób przyczynić się do rozwinięcia w pełnosprawnym dziecku dojrzałości, wrażliwości, poczucia odpowiedzialności, tolerancji, altruizmu i zaangażowania społecznego. Wszystko zależy od właściwego traktowania dziecka niepełnosprawnego i pełnosprawnego przez rodziców. Jeżeli rodzice nie będą ani zaniebywać, ani przeciążać nadmiarem obowiązków i odpowiedzialności dziecka pełnosprawnego, wówczas to większość konfliktów da się uniknąć, a niepełnosprawny brat czy siostra odniesie znaczną korzyść z obecności swojego pełnosprawnego rodzeństwa. Można więc powiedzieć, że posiadanie brata lub siostry z niepełnosprawnością ma dla pełnosprawnego rodzeństwa istotne znaczenie, ponieważ: powoduje pewne obciążenie psychiczne i materialne; rzutuje bezpośrednio na zachowanie się i codzienne warunki życia rodzeństwa pełnosprawnego; kształtuje jego postawę wobec problemu niepełnosprawności, a w dalszej perspektywie wpływa na kształtowanie się postaw szerszych środowisk, do których zdrowe rodzeństwo należy – uczniów, studentów, pracowników¹².

¹⁰ Por. B. Sidor, *Rodzina dziecka z niepełnosprawnością...*, dz. cyt., s. 401.

¹¹ Por. H. Misiewicz, *Stosunki interpersonalne między rodzeństwem...*, dz. cyt., s. 57-86; B. Sidor, *Rodzina dziecka z niepełnosprawnością...*, dz. cyt., s. 402.

¹² Por. M. Karpik, *Akceptacja lub odrzucenie...*, dz. cyt., s. 27.

Trzeba zauważyć, że rodzeństwo dziecka z niepełnosprawnością często jest dyskryminowane przez swoich rówieśników. Zdarzają się również przypadki poniżania takiego dziecka przez nauczycieli i wychowawców. Rodzeństwo dzieci niepełnosprawnych w naszym społeczeństwie dość często bardzo boleśnie odczuwa tę dyskryminację. W swojej pracy zawodowej, rozmawiając wielokrotnie z rodzeństwem brata lub siostry z niepełnosprawnością, dość często spotkałam się z taką sytuacją. W jednej ze szkół nauczycielka stwierdziła, że dziewczyna, która ma siostrę z zespołem Downa i tak nic nie umie i nic nie wie, bo sama jest pół-downem. A przy najmniejszej pomyłce nie zwracała się do niej inaczej jak „ty downie”. Doszło aż do przeniesienia dziewczyny do innej szkoły, gdzie takie zajęcia już nie miały miejsca.

Wiele dzieci, które mają rodzeństwo z niepełnosprawnością cierpi z powodu „prześladowań” ze strony grupy rówieśniczej czy koleżeńskiej. Często ich sytuacja rodzinna, życiowa, czy sam brat lub siostra z niepełnosprawnością jest tematem żartów i drwin. Zdarza się również często, że odpowiedzialne zachowanie ze strony rodzeństwa pełnosprawnego w stosunku do brata lub siostry z niepełnosprawnością jest tematem wyśmiewania się i poniżania lub nawet odrzucenia takiej osoby przez grupę rówieśniczą czy koleżeńską.

Dzieci, krępując się swoją nietypową sytuacją, jak również chcąc uniknąć drwin, nie zapraszają do domu kolegów ani koleżanek. Same również bardzo rzadko spotykają się poza domem z koleżankami i kolegami, obawiając się, że będą musiały ich kiedyś zaprosić do siebie, że cała ich sytuacja, w której żyją zostanie ujawniona i nie pozostanie ich tajemnicą nic, co chciałyby ukryć przed swoimi koleżankami i kolegami.

Niekiedy rodzeństwo pełnosprawne nie chce spędzać czasu wolnego z rodzeństwem niepełnosprawnym, uważając, że powinno mieć możliwość odpoczynku od brata czy siostry z niepełnosprawnością. Należy tutaj zauważyć, iż takie sytuacje mają miejsce najczęściej w okresie dojrzewania rodzeństwa pełnosprawnego i trwają dość krótko. Po okresie buntu najczęściej jednak przychodzi czas odpowiedzialności i troski o brata czy siostrę z niepełnosprawnością. Jednak zawsze, bez względu na swój wiek, rodzeństwo pełnosprawne musi i winno pamiętać, że osoba jako podmiot istnienia i działania wyraża się jako „ktoś” w odroźnieniu od istnienia i dynamizmu rzeczy, ujmowanych zaimkiem „coś”¹³.

Stałe zachęcanie przez rodziców do tłumienia w sobie przez dziecko pełnosprawne negatywnych uczuć do całej sytuacji, w której funkcjonuje, może doprowadzić do tego, że dziecko tłumii w sobie również niektóre cechy pozytywne, np.: poczucie humoru, fantazję, chęć psocenia i żartowania. Wydaje się, że dziec-

¹³ Por. W. Słomka, *Podmiotowy charakter osoby-godności człowieka*, w: *Być człowiekiem*, red. T. Bielski, Poznań-Warszawa 1974, s. 83; Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 53.

ko zatracą w taki sposób część swojej spontaniczności i dzieciństwa, a stają się „małym dorosłym”, któremu nie wypada już wiele rzeczy jak dziecku.

Można stwierdzić, iż zwracanie uwagi na potrzeby rodzin z dziećmi niepełnosprawnymi oznacza nie tylko poprawienie sytuacji samych niepełnosprawnych, ale również odciążenie rodziców, którzy dzięki temu mogą w większym stopniu poświęcać uwagę dzieciom pełnosprawnym. Niedostrzeżenie problemów takich rodzin przez władze państwowe, przyczynia się do tego, że są one w pewnym sensie odpowiedzialne nie tylko za frustracje, stres i z wąpienie rodziców w sens swoich działań dydaktycznych i opiekuńczych w stosunku do dziecka z niepełnosprawnością, jak i ich pełnosprawnego rodzeństwa, ale również za niewłaściwe i często niegodne warunki życia dzieci niepełnosprawnych i ich pełnosprawnego rodzeństwa. Przede wszystkim jednak, z uwagi na to, że żyjemy razem w całej społeczności, musimy poczuć się współodpowiedzialni za smutek, cierpienie i zaburzoną poniekąd osobowość rodzeństwa pełnosprawnego i rodziców.

Wydaje się, że pilną sprawą w początkach XXI wieku staje się problem pomocy nie tylko samym niepełnosprawnym, ale również i ich rodzeństwu. Należałoby pomóc rodzeństwu pełnosprawnemu i ułatwić podejmowanie właściwych decyzji życiowych, które przyczynią się do chociażby częściowego zrealizowania przez nich własnych marzeń i pragnień. Niekiedy, to właśnie rodzeństwo pełnosprawne w okresie swojej młodości musi podjąć decyzje, które wpłyną na dalsze życie nie tylko ich samych, ale również niepełnosprawnego rodzeństwa. Jest to szczególnie widoczne dzisiaj gdy najczęściej osoby z niepełnosprawnością zostają w domu pod opieką rodziców, a następnie rodzeństwa z uwagi na niewystarczające środki materialne. Nierzadko to, co otrzymuje z opieki społecznej osoba z niepełnosprawnością, musi wystarczyć na utrzymanie całej rodziny, bo jest to jedyne źródło dochodu. Nie zawsze jednak rodzeństwo umie i może sobie poradzić z osobą z niepełnosprawnością, ale pomimo tego nie oddaje jej do specjalistycznych placówek z przyczyn wcześniej wspomnianych. Warto zaznaczyć, że choć rodzeństwo nie zawsze potrafi i może poradzić sobie z osobą z niepełnosprawnością, to jednak- z przyczyn wcześniej wspomnianych- często nie oddaje jej do specjalistycznych placówek.

Wydaje się ważnym postulatem wychowawczym, aby nauczyć młodych ludzi podejmowania słusznych decyzji, a zarazem nie zawsze kończących się wyrzeczeniami z uwagi na fakt bycia bratem lub siostrą rodzeństwa z niepełnosprawnością. Niejednokrotnie mają miejsce przypadki, gdy rodzeństwo pełnosprawne traktuje brata lub siostrę z niepełnosprawnością jako swój „azyl”. Bojąc się podejmowania nowych wyzwań, porażek i poniesienia odpowiedzialności za wykonywane zadanie w pracy zawodowej, podejmują decyzję, która nie zawsze jest konieczną i jedyłą, o opiece nad bratem czy siostrą z niepełnosprawnością, bo jak twierdzą mają tzw. „zapewniony byt” i spokojne utrzymanie.

Niekiedy rodzeństwo pełnosprawne musi wyrzec się np. swojego marzenia dotyczącego wykonywania przyszłego zawodu, którego nie może zrealizować, bowiem jest w domu osoba z niepełnosprawnością, która potrzebuje ich wsparcia i pomocy. O swoich planach życiowych bardzo często nie może otwarcie rozmawiać nawet ze swoimi rodzicami.

Wydaje się więc, że rodzice pełnosprawnych dzieci, od samego początku pojawienia się na świecie brata lub siostry z niepełnosprawnością, winni w szczególny sposób zwracać uwagę na dzieci pełnosprawne i objąć je szczególną opieką emocjonalną. Ponadto powinni okazywać miłość do dziecka pełnosprawnego w każdym, nawet najdrobniejszym, geście, a nie odpychać je i mówić, że nie mają dla niego czasu, ponieważ brak wsparcia i zrozumienia ze strony najbliższych z pewnością odbije się w przyszłości na stosunku rodzeństwa pełnosprawnego do niepełnosprawnego brata czy siostry.

Doświadczenie uczy, iż rodzice wychowujący dzieci o różnej sprawności fizycznej, bądź intelektualnej, muszą w większym stopniu zwracać uwagę na potrzeby i oczekiwania pełnosprawnego rodzeństwa. Nie mogą oni wszystkich swoich oczekiwań, pragnień i marzeń, kierować tylko do dziecka pełnosprawnego, bowiem w takiej sytuacji dziecko pełnosprawne czuje się bardzo osaczone i nie ma swobody, a każda najdrobniejsza porażka przeżywana jest przez nie jak największa tragedia. W przyszłości prawdopodobnie takie dzieci nie będą potrafiły samodzielnie podejmować decyzji, a trudności, jakich nie będzie brakować w okresie młodzieńczym, a następnie dorosłym, będą dla nich niekiedy niemożliwe do pokonania, co z kolei przyczyni się do popadania w różnego rodzaju patologie, jak alkoholizm, narkotyki, zażywanie substancji wziewnych, prostytutcja, itp.

WNIOSKI KOŃCOWE

Dziecko pełnosprawne, czując się odepchnięte, niechciane, niekochane, traci poczucie bezpieczeństwa i często staje się agresywne w domu, a także w środowisku rówieśniczym. W miarę wzrastania, agresja w dziecku które nie odczuwa, że jest akceptowane i kochane tak, jak jego rodzeństwo z niepełnosprawnością, może narastać. W wyniku tego powstaje błędne koło, ponieważ agresja, ujawniająca się w dziecku, utrudnia osiągnięcie sukcesów oczekiwanych przez rodziców, a brak sukcesu prowadzi do odrzucenia własnego dziecka.

W rodzinie, która zapewnia poczucie bezpieczeństwa, gdzie panuje serdeczna i życzliwa atmosfera, dziecko z niepełnosprawnością, podobnie jak jego rodzeństwo pełnosprawne, rozwija się najkorzystniej. Dziecko pełnosprawne w rodzinie, w której jest brat lub siostra z niepełnosprawnością, powinno mieć poczucie bezpieczeństwa. Ponadto, należałoby mu również umożliwić kształtowanie poczucia własnej wartości i prawidłowy rozwój jego osobowości.

Reasumując powyższe rozważania na temat akceptacji dziecka z niepełnosprawnością przez rodziców i rodzeństwo, warto posłużyć się słowami A. H. Maslowa: „*Czy można stracić swoją jaźń? Ta zdrada nie do pomyślenia, o której nawet nie wiemy, zaczyna się od utajonej śmierci psychicznej w okresie dzieciństwa, jeśli wtedy nie jesteśmy kochani i jesteśmy odcięci od naszych spontanicznych pragnień (...) jest to prawdziwy podwójny mord, w którym samo dziecko stopniowo i nieświadomie uczestniczy (...). Dziecko zostało odrzucone nie tylko przez nich, lecz i przez samego siebie (jest faktycznie bez swojego ja)*”¹⁴. Zgodnie z myślą Maslowa, nie należałoby nigdy pozwolić rodzeństwu pełnosprawnemu odczuć, że poświęca się mu mniej czasu niż bratu lub siostrze z niepełnosprawnością, a co gorsza nie można dopuścić do tego, aby poczuło, że jest mniej kochane, lub nie kochane wcale. Taki stan rzeczy może bowiem doprowadzić do tego, że dziecko pełnosprawne poczuje, że jest nikomu niepotrzebne i zatraci powoli swoją własną osobowość, co może skutkować wyizolowaniem się i szukaniem zrozumienia i oparcia np. w grupach nieformalnych.

Warto jeszcze podkreślić, iż aby stosunki pomiędzy rodzeństwem pełnosprawnym i niepełnosprawnym były właściwe i poprawne, a człowiek pełnosprawny nie odbierał rodzeństwa z pewnymi dysfunkcjami jako ciężar, karę czy zło, koniecznie musi on zdać sobie sprawę z tego, iż niepełnosprawność jest tylko pewną nietypowością, a nietypowość nie jest wadą, jest jedynie innością; niepełnosprawność w jakiegokolwiek dziedzinie jest wyłącznie niepełnosprawnością w tej konkretnej dziedzinie, co w niczym nie umniejsza godności człowieka¹⁵.

FAMILY AND SOCIAL CIRCUMSTANCES OF THE SIBLINGS OF THE HANDICAPPED

Summary

Disabled persons are much talked and written about these days, although still too few problems concerning this group are brought up. The situation of disabled childrens siblings has almost been forgotten. Yet it is the abled siblings of a disabled brother or sister who is confronted from their earliest years with human sufferings and often with emotional deficiency from their parents. They are often faced with the problem of making decisions which are frequently determined by the fact of having a brother or sister with a disability.

The contact with a disabled sister or brother can significantly lead in a abled child to maturity, sensibility, responsibility, tolerance, altruism and social commitment. All depends on the appropriate treatment of a disabled and abled child by their parents. If patents do not neglect or overburden the abled child, then most conflicts can be avoided and the disabled sister or brother will benefit from the presence of their abled siblings.

¹⁴ A. H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986, s. 58

¹⁵ Por. P. Pawłowski, *Niepełnosprawność i zagrożenia z niej wynikające*, w: *Współczesne tendencje w rehabilitacji*, red. E. Tomasiak i E. Mazanek, Warszawa 1998, s. 92.

Nota o Autorze: DR BARBARA MORACZEWSKA pracuje w Wyższej Szkole Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku. W kręgu zainteresowań znajdują się zagadnienia z pedagogiki specjalnej, psychologii i historii. Z psychologii i pedagogiki w szczególności interesują ją problemy związane z sytuacją dziecka, którego rodzeństwem jest brat lub siostra z niepełnosprawnością, szeroko pojętym pojęciem integracji oraz istotą funkcjonowania Warsztatów Terapii Zajęciowej i realizowanymi tam formami i metodami terapeutycznymi. Z historii zajmuje się problemami związanymi z polityką oświatową, szkołami wszystkich szczebli nauczania, reformami oświatowymi w Polsce, rozwojem systemu opieki w Polsce od 1918 roku.

Słowa kluczowe: akceptacja, niepełnosprawność, niepełnosprawni, rodzeństwo, rodzina, relacje rodzinne, partner życiowy, szkoła, czas wolny

BEATA SZLUZ

DYLEMATY W SFERZE ZATRUDNIENIA OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

*„Praca ma dopomagać człowiekowi do tego,
aby stawał się duchowo dojrzałym,
aby mógł spełnić swoje powołanie”.*

Jan Paweł II

WSTĘP

Wielu badaczy podejmowało już badania w obszarze problematyki niepełnosprawności. Współczesne dociekania naukowe obejmują jednak nowy wymiar, a mianowicie analizę, interpretację i ocenę sytuacji osób niepełnosprawnych na otwartym i chronionym rynku pracy. Przez pracę rozumie się „celowe i zorganizowane działania w procesie, w którym przekształca się rzeczywistość (przedmioty przyrody) oraz tworzy się określone dobra materialne i duchowe celem zaspokojenia potrzeb ludzkich, a więc czynności fizyczne i psychiczne”¹. Są to przede wszystkim następujące potrzeby: fizjologiczne, bezpieczeństwa, przynależności i miłości, prestiżu i uznania, samorealizacji².

W literaturze przedmiotu wyróżniono cele, które stoją przed współczesną polityką społeczną w dziedzinie zatrudnienia osób niepełnosprawnych oraz w rehabilitacji zawodowej. Wskazano przede wszystkim następujące aspekty:

1. „Tworzenie warunków do efektywnej rehabilitacji zawodowej i społecznej osób niepełnosprawnych;
2. Tworzenie warunków do usamodzielnienia się osób niepełnosprawnych;

¹ T. Majewski, *Rehabilitacja osób niepełnosprawnych*, Warszawa 1995, s. 36.

² Szerzej na ten temat zob. Z. Sękowska, T. Sękowski, *Rehabilitacja zawodowa inwalidów wzroku w Polsce*, Lublin 1991, s. 5. W sytuacji osób niepełnosprawnych praca zawodowa spełnia trzy podstawowe funkcje: dochodową, rehabilitacyjną i socjalizacyjną. Por. S. Kantyka, *Zatrudnianie osób niepełnosprawnych a problem ich podmiotowości*, „Aktywizacja Zawodowa i Społeczna” 2005, nr 3, s. 74.

3. Wspieranie integracji osób niepełnosprawnych ze społeczeństwem;
4. Wyrównywanie szans poprzez wspieranie aktywności zawodowej i społecznej;
5. Tworzenie szans funkcjonowania osób niepełnosprawnych we wszystkich dziedzinach życia gospodarczego i społecznego;
6. Tworzenie mechanizmów i instytucji ułatwiających integrację osób niepełnosprawnych w środowisku zamieszkania, w środowisku pracy oraz w społeczeństwie jako całości;
7. Preferowanie zatrudnienia osób niepełnosprawnych na otwartym rynku pracy;
8. Objęcie systemem jak największej liczby niepełnosprawnych;
9. Objęcie zatrudnieniem chronionym osób niemogących z tytułu niepełnosprawności znaleźć zatrudnienia na otwartym rynku pracy;
10. Dążenie do minimalizacji kosztów funkcjonowania systemu”³.

Wymienione założenia wytyczają kierunek zmian koniecznych w tej dziedzinie życia społecznego. Po zakończeniu bowiem, niezwykle ważnego dla każdego młodego człowieka, etapu przygotowania do pracy, nadchodzi moment dokonania wyboru i zmierzenia się z zawodową rzeczywistością. Osoby niepełnosprawne potrzebują szczególnej pomocy w znalezieniu i utrzymaniu zatrudnienia. Z uwagi na ich sytuację na rynku pracy, mogą korzystać z różnorodnych systemów wsparcia: tych, które kreują warunki mające skłaniać pracodawców do tworzenia miejsc pracy, jak i tych, które zwiększają mobilność i przygotowanie samych przyszłych pracowników. Tego typu działania mają pomóc młodym ludziom włączyć się w nurt normalnego społecznego funkcjonowania. Mając na uwadze jawiące się w tej dziedzinie trudności, niniejszą refleksję poświęcono problemom w sferze zatrudnienia osób niepełnosprawnych.

1. BARIERY W ZATRUDNIANIU OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Wspomniana grupa osób napotyka na swojej drodze życiowej wiele barier. W sferze zatrudnienia wyróżniono bariery: indywidualne, społeczne, ekonomiczne, prawno-organizacyjne, funkcjonalne. Pierwsze z nich, noszące nazwę indywidualnych, psychologicznych, wynikają z samej choroby czy niepełnosprawności⁴. Są to często cechy osobowościowe człowieka niepełnosprawnego (np. umiejętności przystosowawcze, wola, mobilność), postawa wobec samego siebie, czynniki społeczno-demograficzne (poziom wykształcenia, zawód, umiejętności) oraz ro-

³ A. Barczyński, *Praca chroniona a prawa gospodarki rynkowej*, „Polityka Społeczna” 2004, nr 4, s. 17.

⁴ Por. A. Nowak, *Bezrobocie wśród niepełnosprawnych*, Katowice 2002, s. 58.

dziej i stopień niepełnosprawności (lekki, umiarkowany, znaczny)⁵. Z uwagi na wspomnianą niepełnosprawność osoby szybciej i dotkliwiej odczuwają zmęczenie. Powoduje to nasilanie się innych objawów, wśród których można wskazać zmiany w możliwościach poznawczych i komunikowaniu się. Poważną przeszkodą jest większa wrażliwość na warunki pracy, które mogą zakłócić zdolność wykonywania czynności, np. wysoka temperatura otoczenia, konieczność przemieszczania się. Wskazane przeszkody noszą nazwę barier medycznych i biologicznych, prowadzą zazwyczaj do wspomnianych poprzednio barier psychologicznych⁶.

Z analizy badań, zrealizowanych w 2005 r. przez Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych (PFRON), na temat „Ewaluacja systemu działalności samorządów powiatowych w zakresie ustawowych zadań rehabilitacji zawodowej i społecznej osób niepełnosprawnych”, wynika, że do głównych barier indywidualnych zaliczono: zbyt niski poziom wykształcenia i kwalifikacji – 8,9%; małą aktywność zawodową – 7,7%; pasywną postawę tej grupy osób – 7,5%; brak specjalistycznego (merytorycznego) przygotowania do istniejącego rynku pracy w powiecie – 5,4%; niską świadomość tych osób o przysługujących im prawach – 3,5%; zbyt wygórowane żądania osób niepełnosprawnych – 1,5%⁷.

Z kolei bariery społeczne wiążą się z wszelkimi uprzedzeniami, są to stereotypy, tendencje izolacyjne, wyniki obojętności i strachu⁸. Łączą się bezpośrednio z postawami: rodzicielskimi (rodzice, którzy od najmłodszych lat mówią dziecku o niemożności podjęcia pracy i sugerują bierność zawodową), profesjonalistów (często wzmacniają stygmatyzację poprzez proponowanie tylko wybranych zawodów), pracowników, jak i samych pracodawców w stosunku do osoby niepełnosprawnej. Istotnym problemem jest przede wszystkim brak minimalnej wiedzy na temat tej grupy osób, ich możliwości zawodowych oraz form pomocy pracownikom w zakresie dostosowania miejsca pracy do ich potrzeb.

Bariery ekonomiczne występują zarówno po stronie osób niepełnosprawnych (np. wydatki na środki transportu), jak i pracodawcy (przekonanie o ponoszeniu dodatkowych kosztów związanych z zatrudnianiem pracownika niepełnosprawnego). Podobnie jest z barierami prawno-organizacyjnymi. Po stronie osób nie-

⁵ Szerzej na ten temat zob. E. Gorczycka, *Psychologiczne i społeczne uwarunkowania aktywizacji zawodowej osób niepełnosprawnych*, „Aktywizacja Zawodowa Osób Niepełnosprawnych” 2005, nr 1, s. 46.

⁶ Szerzej na ten temat zob. m. in.: J. Chorążuk, *Bariery ograniczające zatrudnianie osób niepełnosprawnych w instytucjach publicznych*, „Aktywizacja Zawodowa Osób Niepełnosprawnych” 2006, nr 3-4, s. 91; M. A. Paszkowicz, A. Lasota, *Człowiek niepełnosprawny a zatrudnienie: przegląd barier*, „Aktywizacja Zawodowa Osób Niepełnosprawnych” 2006, nr 5-6, s. 104-106.

⁷ Por. J. Chorążuk, *Bariery ograniczające zatrudnianie osób niepełnosprawnych w instytucjach publicznych*, art. cyt., s. 95-96.

⁸ Por. B. Szczupał, *Nauczyciel niepełnosprawny na rynku pracy – szanse i zagrożenia*, „Aktywizacja Zawodowa Osób Niepełnosprawnych” 2006, nr 3-4, s. 14.

pełnosprawnych są to np.: ograniczone możliwości zatrudnienia w niepełnym wymiarze czasu pracy, niemożność robienia częstszych przerw wypoczynkowych, brak pracy siedzącej⁹. Z kolei po stronie pracodawców jest to najczęściej niezajomość przepisów prawnych.

Istotną przeszkodą są bariery funkcjonalne (m.in.: transportowe, architektoniczne, urbanistyczne, techniczne i w komunikowaniu się)¹⁰. Jest to przede wszystkim brak transportu publicznego, który nie może mieć ograniczonego zasięgu i czasu dostępności. Bardzo często środki transportu nie są dostosowane do potrzeb tej grupy osób, np. nie są dostępne w weekendy lub na żądanie, inne formy zastępcze (taksówki) są z kolei zbyt drogie. Ważną przeszkodą są bariery architektoniczne, które są związane z jakością całej infrastruktury zakładu pracy (dostęp do budynku i na poszczególne kondygnacje, wyposażenie pomieszczeń, zarówno tych, w których praca jest wykonywana, jak i socjalnych oraz higieniczno-sanitarnych). Wśród barier technicznych wymienia się wszelkie przeszkody związane ze stanowiskiem pracy, np. niedostosowana wysokość i przestrzeń manipulacyjna, nieprzystosowanie pomocy warsztatowych do określonej dysfunkcji.

Interesujące w tym kontekście wydają się dane zebrane w wyniku wspomnianych poprzednio badań PFRON. Wśród determinantów związanych bezpośrednio z pracodawcami wymieniono następujące: opory psychologiczne pracodawców – 6,8%; obawy związane z koniecznością przebudowy pomieszczeń, zakupu specjalistycznego sprzętu, organizacją pracy – 5,7%; brak przygotowania w zakresie obowiązujących przepisów prawnych – 4,5%; obawy związane z zapewnieniem opieki medycznej – 3,5%; wątpliwości dotyczące negatywnej reakcji pracowników na zatrudnienie osób niepełnosprawnych – 0,6%; lęki związane z pejoratywnym wizerunkiem firmy zatrudniającej osoby niepełnosprawne – 0,4%; brak zainteresowania pracodawców zatrudnianiem tych osób – 0,1%¹¹.

Z kolei z badań Centrum Badawczo-Rozwojowego Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych (CEBRON) w Warszawie wynika, iż pracodawcy, którzy nie zatrudniają osób niepełnosprawnych, dostrzegają następujące bariery: niewiedzy (tylko niecałe 7% pracodawców znało dobrze ustawę z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz o zatrudnianiu osób niepełnosprawnych¹²); techniczne (np.: typ budynku, niedostosowane pomieszczenia, ciągi przejść, stanowiska pracy); finansowe (kondycja finansowa zakładu uniemożliwiająca nawet niewielkie inwestycje czy świadczenia socjalne dla pracowników);

⁹ Por. J. Chorążuk, *Bariery ograniczające zatrudnianie osób niepełnosprawnych w instytucjach publicznych*, art. cyt., s. 109.

¹⁰ T. Sienkiewicz, *Bariery funkcjonalne w zatrudnianiu osób niepełnosprawnych – ujęcie filozoficzne*, „Aktywizacja Zawodowa Osób Niepełnosprawnych” 2005, nr 4, s. 121.

¹¹ Por. J. Chorążuk, *Bariery ograniczające zatrudnianie osób niepełnosprawnych w instytucjach publicznych*, art. cyt., s. 95.

¹² Ustawa z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz o zatrudnianiu osób niepełnosprawnych, Dz. U. 1997, nr 123, poz. 776, z późn. zm.

społeczne (uprzedzenia i negatywny stereotyp niepełnosprawnego pracownika, obawy dotyczące braku odpowiednich kwalifikacji, braku efektywności pracy, wątpliwości związane z koniecznością dokonania określonych przystosowań w zakładzie pracy)¹³. W tym kontekście istotne wydaje się przełamywanie barier tkwiących w samych osobach niepełnosprawnych, jak i wśród pracodawców. Chodzi przede wszystkim o kształtowanie pozytywnego obrazu osób niepełnosprawnych (m.in. poprzez wydawanie publikacji dla pracodawców, tworzenie organizacji pracodawców – podobnej do Forum Pracodawców do spraw Pracowników Niepełnosprawnych utworzonego w Irlandii w 1996 r.¹⁴) jako potencjalnych pracowników oraz zapewnienie pomocy i wskazywanie sposobów usuwania problemów związanych z zatrudnianiem tych osób. W ostatnich latach powstało pojęcie poczucia zdolności kierowania swoim życiem (empowerment). W odniesieniu do wspomnianej grupy osób, celem jest przewyciężanie przeszkód tkwiących w samych osobach niepełnosprawnych. Według D. E. Bowena i E. E. Lawlera, empowerment organizacyjny polega na dzieleniu się z pracownikami: informacją, wiedzą, władzą do podejmowania decyzji i nagradzaniem opartym na efektywności¹⁵. Z kolei dla R. Zemke i D. Schaafa, empowerment oznacza zmianę podejścia do pracowników, zachęcanie i pobudzanie pracowników do używania własnej wyobraźni i inicjatywy: „Empowerment w wielu kwestiach odwraca przyjęty sposób działania”¹⁶. Należy podkreślić, że w przypadku pomocy udzielanej pracownikom, skuteczną formą wydaje się zatrudnianie ich na otwartym rynku pracy lub w sferze chronionego rynku pracy.

2. ZATRUDNIENIE OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Podstawowym problemem, z punktu widzenia rynku pracy, jest niska aktywność zawodowa osób niepełnosprawnych, co jest szczególnie istotne w przypadku ludzi w wieku produkcyjnym. W 2003 r. było aktywnych zawodowo około 16,5% osób niepełnosprawnych w wieku 15 lat i więcej oraz 23,7% osób w wieku produkcyjnym. Dla porównania w grupie osób sprawnych wskaźniki te wynosiły odpowiednio 60,7% i 75,8%. Aktywność zawodową osób niepełnosprawnych cechuje w ostatnich latach tendencja spadkowa. W 2001 r. średni współczynnik aktywności zawodowej osób niepełnosprawnych w wieku produkcyjnym wynosił 26,1%, a w roku 2002 nastąpił spadek do 25,7%. Należy zwrócić uwagę na fakt,

¹³ Por. B. Kołaczek, *Zatrudnianie osób niepełnosprawnych na otwartym i chronionym rynku pracy w Polsce: uwarunkowania i skutki*, „Polityka Społeczna” 2004, nr 4, s. 68-69.

¹⁴ Por. T. Majewski, *Bariery mentalne i emocjonalne w zatrudnianiu osób niepełnosprawnych na otwartym rynku pracy*, „Aktywizacja Zawodowa Osób Niepełnosprawnych” 2005, nr 4, s. 75.

¹⁵ Por. A. Bandura, *Self-efficacy: toward a unifying theory of behavioral change*, „Psychological Review” 1977, vol. 84, nr 2, s. 191-215.

¹⁶ Por. tenże, *Self-Efficacy Mechanism in Human Agency*, „American Psychologist” 1982, vol. 37, nr 2, s.127-147.

że aktywność zawodowa wspomnianej grupy osób, z natury rzeczy, obniża się wraz ze wzrostem stopnia niepełnosprawności. Wskaźnik aktywności zawodowej tych osób w wieku 15 lat i więcej z lekkim stopniem wynosił w 2003 r. średnio 26,3%, z umiarkowanym stopniem – 12,9%, zaś ze znacznym stopniem – 3,7%. Spadek aktywności zawodowej i zatrudnienia w ostatnich latach dotyczy zarówno osób niepełnosprawnych, jak i sprawnych. Jednak w przypadku tych pierwszych był on większy. W roku 2003 zatrudnienie miało zaledwie 13,7% osób niepełnosprawnych w wieku 15 lat i więcej, podczas gdy wśród osób sprawnych w tym wieku było 48,7%, natomiast w wieku produkcyjnym zatrudnionych było 19,1% osób niepełnosprawnych, z kolei 60,0% osób sprawnych. Największe różnice wskaźnika zatrudnienia dotyczą osób w wieku 30-54 lata¹⁷. Dla porównania w pierwszym kwartale 2005 r. współczynnik aktywności zawodowej osób niepełnosprawnych wynosił 15,7%. Spadł także wskaźnik zatrudnienia do 12,8%¹⁸.

Należy podkreślić, że osoby niepełnosprawne stanowią grupę ludzi, dla których podjęcie pracy zawodowej oznacza nie tylko polepszenie sytuacji finansowej, lecz nade wszystko podnosi poczucie ich własnej wartości. Jest swoistą terapią i sprzyja polepszeniu stanu zdrowia. Osoby te zatrudniane są obecnie na otwartym i chronionym rynku pracy.

2.1. Praca na otwartym rynku

Zatrudnienie na otwartym rynku pracy jest zatrudnieniem na zasadach i warunkach zbliżonych do pełnosprawnych pracowników zakładu. Najczęściej pracę podejmują tu osoby posiadające określone kwalifikacje, doświadczenie zawodowe i cechy osobowościowe wymagane przez pracodawcę. Mają one te same prawa i obowiązki, co pracownicy pełnosprawni. Wśród ich przywilejów należy wymienić np. skrócony czas pracy, dłuższy urlop, czas na gimnastykę¹⁹. Efektem wprowadzenia od stycznia 2004 r. uprawnienia do comiesięcznego dofinansowania do wynagrodzeń pracowników niepełnosprawnych w wieku produkcyjnym, stało się zwiększenie zainteresowania tą grupą osób pracodawców z otwartego rynku pracy. Odnotowano wzrost zgłoszeń pracodawców z około 2-3 tys. na początku 2004 r., do około 4,4 tys. w czerwcu roku 2005²⁰.

¹⁷ Por. Ministerstwo Polityki Społecznej. Pełnomocnik Rządu do spraw Osób Niepełnosprawnych, *Osoby niepełnosprawne na rynku pracy w Polsce w 2003 roku. Opracowanie analityczno-tabelaryczne*, Warszawa 2004, s. 15-16.

¹⁸ Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej, *Osoby niepełnosprawne*, <http://www.mps.gov.pl> z dnia 6.07.2007 r.

¹⁹ Por. *Ustawa z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz o zatrudnianiu osób niepełnosprawnych*, Dz. U. 1997, nr 123, poz. 776, z późn. zm., art. 15-19.

²⁰ Por. Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej, *Osoby niepełnosprawne*, <http://www.mps.gov.pl> z dnia 6.07.2007 r.

Nie wszystkie osoby niepełnosprawne mogą pracować w sferze otwartego rynku pracy. Część z nich wymaga stworzenia specjalnych warunków w zakładach pracy chronionej (ZPCh) czy zakładach aktywizacji zawodowej (ZAZ). Zadania w zakresie przygotowania i adaptacji zawodowej spełniają także warsztaty terapii zajęciowej (WTZ). Postuluje się, aby praca w obrębie chronionego rynku była ostatecznością, to znaczy może się tutaj znaleźć osoba, która nie ma szans na znalezienie pracy na otwartym rynku.

2.2. Zatrudnienie chronione

Zatrudnienie chronione obejmuje różnorodne formy koncentrujące osoby niepełnosprawne w specjalnych warunkach. Polega ono na podjęciu pracy w środowisku dostosowanym do psychofizycznych możliwości człowieka i wynikających stąd ograniczeń. Jednocześnie wiąże się to ze wspomnianą sytuacją, w której osoba nie może uzyskać, bądź utrzymać pracy na otwartym rynku.

2.2.1. Zakłady pracy chronionej

Zgodnie z obowiązującymi przepisami, pracodawca, prowadzący działalność gospodarczą przez okres co najmniej 12 miesięcy, zatrudniający nie mniej niż 25 pracowników w przeliczeniu na pełny wymiar czasu pracy i osiągający określone wskaźniki zatrudnienia osób niepełnosprawnych przez okres co najmniej 6 miesięcy, uzyskuje status ZPCh. Wskaźnik zatrudnienia osób niepełnosprawnych wynosi: co najmniej 40%, a w tym co najmniej 10% ogółu zatrudnionych stanowią osoby zaliczone do znacznego lub umiarkowanego stopnia niepełnosprawności, lub co najmniej 30% niewidomych lub psychicznie chorych, albo upośledzonych umysłowo zaliczonych do znacznego lub umiarkowanego stopnia niepełnosprawności. Ponadto istnieją wymogi dotyczące obiektów i pomieszczeń użytkowanych przez zakład pracy, które mają uwzględniać potrzeby osób niepełnosprawnych w zakresie przystosowania stanowisk pracy, pomieszczeń higieniczno-sanitarnych i ciągów komunikacyjnych oraz spełniają wymagania dostępności do nich. Konieczne jest także zapewnienie doraźnej i specjalistycznej opieki medycznej, poradnictwa i usług rehabilitacyjnych²¹.

W Polsce liczba ZPCh wynosiła 475 w 1990 r. i wzrosła do 3740 w 1999 r. Następnie odnotowano spadek ilości tych zakładów do 2385 w drugim kwartale 2005 r. W tym okresie zmieniała się także liczba zatrudnionych w ZPCh pracowników niepełnosprawnych. W 1990 r. wynosiła 200 tys. osób, zmieniała się, aż do 1999-2000 r., kiedy osiągnęła liczbę 238 tys., a następnie zmalała do 174 tys.

²¹ Por. *Ustawa z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz o zatrudnianiu osób niepełnosprawnych*, Dz. U. 1997, nr 123, poz. 776, z późn. zm., art. 28, p. 1.

W drugim kwartale 2005 r.²² W ZPCh w latach 1996-2002 nastąpił znaczny przyrost zatrudnienia osób niepełnosprawnych ze schorzeniami narządu ruchu i kręgosłupa oraz narządów wewnętrznych. Mniejszy wzrost odnotowano z kolei w grupie osób, które w szczególności powinny być preferowane w zatrudnianiu w ZPCh, a mianowicie ze schorzeniami narządów słuchu i mowy, wzroku, chorobami psychicznymi i układu nerwowego oraz upośledzeniem umysłowym²³.

Potwierdzającym te refleksje przykładem może być ZPCh „BOG-MAR” w Rymanowie, w którym zatrudnia się 310 pracowników, w tym 221 osób niepełnosprawnych. Największą grupę pracowników stanowią wspomniane wcześniej osoby ze schorzeniami narządów ruchu i kręgosłupa – 105 osób, następnie są to osoby cierpiące na choroby psychiczne i nerwowe – 57 pracowników, z niepełnosprawnością sprzężoną – 25 osób, z upośledzeniem umysłowym – 15 osób, ze schorzeniami narządu wzroku – 13 i 6 ze schorzeniami narządu słuchu i mowy. Są to w przewadze osoby z orzeczonym lekkim stopniem niepełnosprawności – 158 osób, z umiarkowanym – 62, a ze znacznym stopniem pracuje tylko 1 osoba²⁴. W tym kontekście istotnym wydaje się stwierdzenie, iż w aspekcie rozwiązań systemowych należy wziąć pod uwagę nie tylko liczbę pracowników niepełnosprawnych zatrudnionych w ZPCh, ale przede wszystkim objąć zatrudnieniem (preferować) osoby niepełnosprawne, które mają szczególne trudności ze znalezieniem i utrzymaniem zatrudnienia na otwartym rynku pracy, ze względu na specyfikę schorzenia.

2.2.2. Zakłady aktywności zawodowej

Powiat, gmina oraz fundacja, stowarzyszenie lub inna organizacja *non profit*, której statutowym zadaniem jest rehabilitacja zawodowa i społeczna osób niepełnosprawnych, może utworzyć wyodrębnioną organizacyjnie i finansowo jednostkę i uzyskać dla tej jednostki status ZAZ²⁵. Stosunek ilości osób niepełnosprawnych zaliczonych do znacznego stopnia niepełnosprawności do innych pracowników zatrudnionych w zakładzie w pełnym wymiarze czasu pracy wynosi: 2,5 do 1 (jeżeli zakład prowadzi działalność wytwórczą), 3,0 do 1 (jeśli zakład prowadzi działalność usługową), 2,75 do 1 (w sytuacji, kiedy zakład prowadzi działalność wytwórczą i usługową).

²² Por. B. Kołaczek, *Zatrudnienie osób niepełnosprawnych w Polsce: uwarunkowania i skutki*, art. cyt., s. 49-50.

²³ Por. A. Barczyński, *Praca i rehabilitacja osób niepełnosprawnych*, „Polityka Społeczna” 2002, nr 9, s. 13.

²⁴ Dane z pierwszego kwartału 2007 r., podaje za: J. Tomkiewicz, *Problem pracy absolwentów niepełnosprawnych. Studium na przykładzie miasta Rymanowa*, praca magisterska napisana pod kierunkiem dr B. Szluz, Rzeszów 2007, biblioteka UR (mps).

²⁵ Por. *Ustawa z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz o zatrudnianiu osób niepełnosprawnych*, Dz. U. 1997, nr 123, poz. 776, z późn. zm., art. 29, p. 1.

Celem tego typu zakładów jest zatrudnienie osób ze znacznym stopniem niepełnosprawności, a także, poprzez prowadzoną rehabilitację zawodową i społeczną, przygotowanie ich do życia w otwartym środowisku na miarę ich indywidualnych możliwości²⁶. Uczestnikami tego typu zakładów są młodzi ludzie w wieku produkcyjnym, z orzeczonym znacznym stopniem niepełnosprawności. Aby mogli autentycznie pracować, muszą wykonywać specjalnie dobrane czynności, korzystać z bezpiecznych urządzeń i organizacji pracy oraz ze wsparcia. Pracę podejmują osoby najbardziej sprawne, zdolne do wykonywania czynności pod opieką instruktorów. Osiągnęły one awans zawodowy przechodząc z WTZ do ZAZ. Było to możliwe dzięki wieloletniej rehabilitacji społecznej i zawodowej w warsztatach.

Z danych PFRON wynika, że w ZAZ pracuje obecnie najwięcej osób z upośledzeniem umysłowym – ok. 27%, ze schorzeniami narządu ruchu i kręgosłupa – 16%, z chorobami psychicznymi i nerwowymi – 15,3%, ze schorzeniami narządu wzroku – prawie 15%, tyleż samo ze schorzeniami neurologicznymi. Natomiast ze schorzeniami narządu słuchu i mowy tylko 2,3%. Pracownicy ZAZ to najczęściej osoby słabo wykwalifikowane. Wykształcenie podstawowe ma 31,6%, niepełne podstawowe – 6,5%, zasadnicze zawodowe – 32,1%, średnie ogólnokształcące i pomaturalne zawodowe – 18,8%, a wyższe – 3,7%²⁷.

Egzemplifikacją może być założony w 2003 r. Zakład Aktywności Zawodowej Polskiego Stowarzyszenia na rzecz Osób z Upośledzeniem Umysłowym w Rymanowie²⁸. Jest to zakład o charakterze produkcyjnym. Pracownicy zajmują się produkcją posiłków, nadruków reklamowych, opakowań jednorazowych, galanterii reklamowej z tkanin oraz pracami ogrodniczymi. We wspomnianym zakładzie pracuje 46 osób (34 pracowników niepełnosprawnych, 3 pracowników obsługi posiadających przyznany stopień niepełnosprawności i 9 pełnosprawnych pracowników obsługi). Wśród pracowników niepełnosprawnych jest zatrudnionych: 8 osób ze schorzeniami narządu ruchu i kręgosłupa, 15 osób cierpiących na choroby psychiczne i układu nerwowego oraz 11 osób chorych na epilepsję. Są to zatem osoby z orzeczonym znacznym stopniem niepełnosprawności. Wśród pracowników przeważają osoby młode, w wieku 21-30 lat – 22 osoby, ponadto jest 1 osoba w wieku poniżej 20 lat, 8 osób w wieku 31-40 lat i 3 osoby w wieku 41-50 lat. Z kolei, biorąc pod uwagę poziom wykształcenia tych pracowników, można zauważyć, że występuje przewaga pracowników posiadających wykształcenie podstawowe (w tym gimnazjum) – 17 osób i zasadnicze zawodowe – 14 osób.

²⁶ Por. *Rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 21 stycznia 2000 r. w sprawie zakładów aktywności zawodowej*, Dz. U. 2000, nr 6, poz. 77, § 2.

²⁷ Dane z 2004 r. z przygotowywanego przez PFRON raportu o zakładach aktywności zawodowej, <http://www.integracja.org.pl> z dnia 4.07.2007 r.

²⁸ W Polsce pierwszy ZAZ utworzono w 2000 r., w 2001 były 3, w 2003 było ich 8, a w 2004 r. już 18. Por. P. Stanisławski, *ZAZ – zaniebane ogniwo rehabilitacji*, „Integracja” 2005, nr 6, <http://www.integracja.org.pl> z dnia 4.07.2007 r.

Ponadto, zatrudnione są 3 osoby z wykształceniem średnim²⁹. Osoby niepełnosprawne są na ogół słabiej wykształcone, często otrzymują mniejsze wynagrodzenie za tę samą pracę, co określa się pojęciem „podwójnego marginalizowania” tej grupy osób. W najtrudniejszej sytuacji znajdują się osoby upośledzone umysłowo, z zaburzeniami w uczeniu się i dotknięte chorobami psychicznymi³⁰.

Niepokojącym jest fakt, iż dofinansowanie kosztów działalności obsługowo-rehabilitacyjnej w ZAZ będzie spadało: w 2007 r. wynosić będzie 95%, w 2008 r. – 90%, a od 2009 r. – 85%. Mniejsze będą również środki finansowe na utworzenie tego typu zakładów: w 2007 r. wyniosą 85%, w 2008 r. – 75%, a od 2009 r. będą stałe – 65%. Maksymalna dotacja ze środków PFRON na działanie tych zakładów wynosić będzie: w 2007 r. – 95%, w 2008 r. – 90%, w 2009 r. i w następnych latach – 85%³¹. Może to prowadzić do trudności w funkcjonowaniu zakładów. Dofinansowanie obejmuje utworzenie zakładu oraz jego prowadzenie. PFRON dotuje znaczną część działalności obsługowo-rehabilitacyjnej (przekazując środki do Urzędów Marszałkowskich), natomiast środki na bieżące funkcjonowanie każdy zakład musi wypracować sam. Pewne środki powinien przeznaczać także samorząd. Nie wszystkie samorządy są zainteresowane rehabilitacją i pracą osób niepełnosprawnych, dlatego niejednokrotnie nie chcą udzielać wsparcia tego typu zakładom.

Pomimo różnych trudności, ZAZ mogą dziś pochwalić się największym wzrostem zatrudniania osób ze znacznym stopniem niepełnosprawności rekrutujących się z WTZ. Mimo, że jest ich bardzo mało, wyprzedzają pod tym względem otwarty rynek pracy, jak i ZPCh. Dlaczego jest ich tak niewiele? Łatwo winę rzucić na niedoskonały system, rząd i PFRON lub krytykować wspomniane ZPCh, że „prowadzą biznes”. Faktem jest jednak, że oferta rehabilitacji zawodowej dla osób ze znacznym stopniem niepełnosprawności została w Polsce stworzona.

Specyfiką zatrudnienia w ZPCh i ZAZ jest przede wszystkim: wyposażenie zakładu w specjalistyczny sprzęt, przygotowanie i dobór odpowiednich stanowisk i warunków pracy, pomoc i nadzór merytoryczny, specjalistyczna opieka medyczna, rehabilitacyjna i socjalna, zatrudnianie określonej liczby pracowników niepełnosprawnych. W niektórych państwach zatrudnienie chronione ma charakter socjalny, w innych stanowi etap przejściowy przygotowujący do zatrudnienia na otwartym rynku. Ma ono zarówno zalety, jak i wady. Daje szansę na zatrudnienie, jednocześnie łączy możliwość pracy z rehabilitacją. Z kolei negatywnym

²⁹ Dane na dzień 31.12.2005 r., podaję za: J. Tomkiewicz, *Problem pracy absolwentów niepełnosprawnych. Studium na przykładzie miasta Rymanowa*, dz. cyt.

³⁰ Por. B. Szluz, *Problem pracy osób niepełnosprawnych*, „Saeculum Christianum” 2005, nr 2, s. 220.

³¹ Dane z 2004 r. z przygotowywanego przez PFRON raportu o zakładach aktywności zawodowej, <http://www.integracja.org.pl> z dnia 4.07.2007 r.

aspektem jest izolowanie tej grupy osób od reszty społeczeństwa oraz konieczność wydatkowania dodatkowych środków publicznych na zaspokojenie powyższych celów.

2.2.3. Zatrudnienie wspomagane

Komisja Europejska przygotowuje projekt rozporządzenia likwidującego możliwość zatrudniania osób niepełnosprawnych w formie zamkniętych ZPCh. Zgodnie z nim pracodawcy będą zobligowani zmienić sposób dotychczasowego funkcjonowania zakładów pracy poprzez wprowadzenie w swoich przedsiębiorstwach formy zatrudnienia wspomagane (jest ono formą alternatywną zatrudnienia chronionego). Jest skierowane do osób z orzeczonym znacznym stopniem niepełnosprawności. Polega na zatrudnieniu tzw. asystenta zawodowego (instruktora wspomagającego). Jego zadaniem jest pomoc w przystosowaniu się konkretnej osoby do środowiska pracy (fizycznego i społecznego) oraz w opanowaniu przez nią niezbędnych umiejętności, aż do momentu uzyskania całkowitej samodzielności i odpowiedniej wydajności pracy.

Brak preferencyjnych warunków (zgodnie z kodeksem pracy pracują oni krócej, otrzymują dłuższe urlopy czy dodatkowe wyposażenie w miejscu pracy) może spowodować, że pracodawcy nie będą zatrudniać osób niepełnosprawnych. Zasadnym w tym kontekście wydaje się przypuszczenie, że będzie to w wielu przypadkach oznaczało powrót do bierności zawodowej i konieczność pobierania zasiłków z pomocy społecznej. Jednocześnie postulowana przez Komisję Europejską aktywizacja zawodowa ludzi niepełnosprawnych w formie zatrudnienia wspomagane w Polsce, poza nielicznymi wyjątkami w środowisku osób niewidomych, nie jest w ogóle stosowana (m.in. dlatego, że brakuje profesjonalnych asystentów tych osób).

W ramach nowego projektu rozporządzenia Komisji Europejskiej ujęto zasady udzielania pomocy publicznej na zatrudnianie osób niepełnosprawnych. Projekt jest najbardziej niekorzystny w odniesieniu do ZPCh. Proponowane jest bowiem przyjęcie nowej definicji zatrudnienia chronionego. O tego typu zatrudnieniu można mówić tylko w przypadku, gdyby co najmniej 50% pracowników danego zakładu stanowiły osoby o co najmniej 75% niepełnosprawności. Niestety w polskim orzecznictwie nie ma systemu procentowego orzekania niepełnosprawności. Problemem staje się także bardzo wysoki wskaźnik niepełnosprawności pracowników w zakładzie. Ponadto, konieczne jest dofinansowanie asystenta niepełnosprawnego pracownika, ale tylko wówczas, gdy ów asystent zajmuje się w firmie wyłącznie wspieraniem osoby niepełnosprawnej w pracy, oraz zapowiedź ograniczenia wsparcia finansowego tylko do przypadków zatrudniania konkretnej osoby (dzisiaj na dofinansowanym stanowisku pracy dopuszczalna jest

wymiana pracownika pod warunkiem, że stanowisko nadal będzie służyć osobie niepełnosprawnej)³².

PODSUMOWANIE

Podkreślając niewątpliwe walory form wspomagania aktywizacji zawodowej osób niepełnosprawnych, należy mieć na uwadze nadrzędny cel, jakim jest zatrudnienie na otwartym rynku pracy. Wszystkie wymienione formy mają za zadanie wspierać, pomagać i przygotowywać do podjęcia pracy jak najbardziej samodzielnej³³. Nikt nie wyklucza tu oczywiście form ułatwiających podjęcie zatrudnienia i jego wykonywanie, ale w myśl zasad zapobiegających dyskryminacji, nie wolno odmówić pracy człowiekowi z powodu jego niepełnosprawności, jeśli spełnia wszystkie wymagania przy ubieganiu się o konkretne stanowisko.

Najbardziej zagrożone bezrobociem są osoby gorzej wykształcone zarówno w grupie osób pełnosprawnych, jak i niepełnosprawnych³⁴. O godne warunki, mobilizujące ludzi niepełnosprawnych do podjęcia nauki na poziomie średnim i wyższym, powinny zabiegać jednostki edukacyjne przy jednoczesnym wsparciu organizacji i instytucji merytorycznie do tego powołanych (koordynacja polityki edukacyjnej z rynkiem pracy). Kwalifikacje i wykształcenie stają się bowiem najważniejszym atutem dla osoby niepełnosprawnej w rywalizacji o zatrudnienie na otwartym rynku. Niezwykle ważne jest także przełamanie uprzedzeń pracodawców i pracowników w stosunku do tej grupy osób, a także wsparcie finansowe małych firm, których nie stać na dostosowanie stanowisk pracy. Koniecznym wydaje się stwierdzenie, że ograniczeń, na które napotykają te osoby nie należy łączyć z niepełnosprawnością jako taką, lecz należy je skojarzyć z niezdolnością społeczeństwa do tworzenia równych szans dla wszystkich obywateli. Najważniejszym zadaniem, które jawi się w tej sferze, jest konsekwentne rozwijanie modelu praw człowieka: chodzi przede wszystkim o zaprzestanie traktowania pracy tej grupy osób w aspekcie rehabilitacyjno-opiekuńczym. Jednocześnie, w przypadku braku odpowiednich działań interwencyjnych w tej dziedzinie, poruszane problemy ludzi niepełnosprawnych doprowadzą do zwiększonej presji na system świadczeń i zasiłków, spowodują także zwiększenie wydatków państwa³⁵.

³² Por. W. Sobczak, *Od Wydawcy*, „Praca i Rehabilitacja Niepełnosprawnych” 2007, nr 5, s. 2-6.

³³ Wsparcie na rynku pracy będzie dotyczyło m.in. promowania i rozwijania alternatywnych form zatrudnienia, np. telepracy. Szerzej na ten temat zob. J. Koral, *Telepraca – nowoczesna forma aktywizacji zawodowej*, „Kwartalnik Edukacyjny” 2005, nr 4, s. 8-19.

³⁴ Szerzej na ten temat pisze m. in. J. Koral, *Wykształcenie a rynek pracy*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 2006, z. 36, s. 99-108.

³⁵ Por. B. Szluz, *Problem pracy osób niepełnosprawnych*, dz. cyt. s. 213-225.

DILEMMAS IN THE SPHERE OF EMPLOYMENT OF DISABLED PEOPLE**Summary**

After termination of extremely important for every young man stage of preparation for work, the moment comes to make choice and face up professional reality. Disabled people require particular help in finding and keeping employment. Considering their situation on the labour market, they are entitled to avail from various systems of support: those which create conditions aimed at inducing employers to create new work positions and those which increase mobility and preparation of future employees. These kind of activities are to help young people join the current of normal social functioning. Taking into account difficulties that come into existence in this field, the present reflection was dedicated to the problems in the sphere of employment of disabled people.

Nota o Autorze: BEATA SZLUZ – dr socjologii; absolwentka Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie; pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Rzeszowskiego, wykładowca w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym im. bł. J. S. Pelczara w Rzeszowie. Obszar zainteresowań naukowo-badawczych: polityka społeczna, pomoc społeczna, praca socjalna.

Słowa kluczowe: polityka społeczna, niepełnosprawność

KS. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB

INICJATYWY ZWIĄZKOWO-STOWARZYSZENIOWE EMIGRACJI POLSKIEJ W SZWECJI W XX WIEKU

WSTĘP

Zjawisko emigracji z punktu widzenia socjologii jest wydarzeniem bardzo interesującym. Jego złożoność i wieloaspektowość pobudza do prowadzenia badań i analiz w przeróżnych kontekstach sytuacyjno-okolicznościowych. Jednym z ważnych aspektów życia emigracyjnego jest zjawisko tworzenia przyjaznych środowisk, wspólnot, struktur na obczyźnie, w celu zagwarantowania ciągłości prowadzonej działalności, zabezpieczenia przestrzeni wolności, wspólnych interesów, wzajemnej pomocy i podtrzymywaniu więzi.

Nie ulega wątpliwości, że przedstawiciele każdej grupy narodowej, etnicznej, kulturowej, powodowani różnymi przyczynami i okolicznościami do opuszczenia kraju pochodzenia, zmuszeni do odnalezienia swego miejsca w regionie imigracji organizują się w przeróżne struktury. Są to ogólnie funkcjonujące, popularne formy zrzeszania się znane jako: związkowe, stowarzyszeniowe, zawodowe, federacyjne, religijne, kulturalne, oświatowe, czy też mniej formalne, które można zakwalifikować jako rodzinne lub towarzyskie. Jest to prawidłowość charakterystyczna dla większości grup emigracyjnych, mająca swe źródło w naturalnej potrzebie posiadania sprzymierzeńców w obcym środowisku oraz instynkcie walki o przetrwanie, a także w głębokiej potrzebie lepszego i sprawniejszego działania w celu ochrony własnych praw i interesów. Działania te mogą posiadać motywacje czysto patriotyczne, moralne i religijne oraz ekonomiczno-materialne. Mają one różne cele, ale wśród nich ważne miejsce zajmuje chęć przechowywania i przekazywania następnym pokoleniom idei, cech, postaw postrzeganych jako wartościowe.

Wychodźstwo polskie, czy też Polonia (choć z racji historycznych i metodologicznych nie powinno się tych określeń emigracji polskiej utożsamiać) rozpro-

szona po całym świecie¹ jest pod tym względem przykładem bardzo znaczącym². Kultuwując bogatą historię kraju pochodzenia, przesiąkniętą od początku istnienia państwa polskiego imperatywem oraz koniecznością walki o ziemię (obrony przed najeźdźcami, obroną kultury powstającej na granicy Wschodu i Zachodu, strzeżeniem chrześcijańskiego dziedzictwa przed najeźdźcami muzułmańskimi, aż do funkcji przedmurza walki z napierającym na zachód Europy komunizmem), wytworzyła sprawdzone mechanizmy obronne. Ukształtował się w Polakach na przestrzeni dziejów instykt samozachowawczy sprawiający, że w momencie zagrożenia są razem, pomagają sobie nawzajem, budują wspólny front i strategię obrony. Gdy pojawia się dobrobyt, spokój, sielankowość, szansa rozwoju gospodarczego bez istnienia realnego zagrożenia, pojawia się *syndrom krótkiej pamięci* określony postawą zapominania kim jesteśmy i „skąd nasz ród”. Przysłowiowe „mieć” przesłania nam bardziej znaczące i ważniejsze dla funkcjonowania narodu „być”.³

Z takim dziedzictwem i podobnymi postawami zachowań Polacy funkcjonowali i funkcjonują w społeczeństwach państw, które wybrali na zamieszkanie. Nie ulega wątpliwości, że emigracja tzw. niepodległościowa, wychowana w duchu i według pięknych, szczytnych idei romantycznego patriotyzmu, nie pogodzona z zaistniałymi faktami po Traktacie Jałtańskim, dała swoimi poczynaniami, Polakom na całym świecie i w ojczyźnie, przykład wierności, sumienności i uczciwości (głównie na Wyspach Brytyjskich, we Francji, Stanach Zjednoczonych, ale także w Holandii, Włoszech, Niemczech oraz Skandynawii). Z drugiej strony należy również pamiętać, że byli także tacy emigranci, przedstawiciele Polski Ludowej, którzy dla zwykłego zysku, z powodu chłodnego wyrachowania angażowali się w działalność organizacyjną w celu zapewnienia sobie dostępu do łatwego utrzymania i pozostania za granicą. Była także grupa osób, nazwijmy ją *agenturalną*, będąca na usługach władz demokracji ludowej, której zamierzonym celem i zadaniem było penetrowanie oraz infiltrowanie poszczególnych osób oraz organizacji, zwłaszcza o ideach sprzecznych z socjalistycznymi, w celu zbierania informacji o działaczach, przedsięwzięciach, a także w celu rozbijania jedności, wzniecania nieporozumień, swarów, animozji, waśni.

¹ Por. *Polska Diaspora*, Wydawnictwo Literackie, red. A. Walaszek, Kraków 2001.

² E. Michalik, *Organizacje Polskie w Szwecji w świetle polityki imigracyjnej państwa szwedzkiego (1945–1992)*, rozpr. doktor. napisana na Wydziale Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w 1995, Wydanie próbne staraniem Archiwum Emigracji Polskiej w Szwecji (AEP), Sztokholm 1995, Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa w Szwecji SODD.

³ Por. G. Marcel, *Być czy mieć*, Warszawa 1986; Jan Paweł II podczas podróży apostołskich do Ojczyzny podkreślał w swym nauczaniu znaczenie właściwego podejścia w życiu moralnym do tych dwu ważnych elementów życia narodowego, społecznego i osobistego.

1. TWORZENIE SIĘ DZIAŁALNOŚCI ZWIĄZKOWEJ NA FUNDAMENCIE ETOSU NIEPODLEGŁOŚCIOWEGO

Podjmując próbę analizy i przeglądu organizacji polskich w Szwecji należy rozpocząć, chronologicznie, od „Polskiego Komitetu Ratunkowego”. Powstał on jesienią 1915 roku, a jego pierwszym prezesem został Alf Pomian-Hajdukiewicz.⁴ Komitet zajmował się głównie budzeniem świadomości wśród Szwedów o potrzebie przywrócenia Polsce bytu państwowego, a także w różnoraki sposób pracował dla ulżenia doli rodaków objętych I wojną światową. Powstanie tego Komitetu było możliwe dzięki rosnącemu zainteresowaniu ojczyzną noblistów (Marii Curie-Skłodowskiej i Henryka Sienkiewicza).⁵ Z tej potrzeby powstał także w 1915 roku wśród Szwedów „Komitet Szwedzki dla Polski”, którym kierował prof. Oskar Montelius.⁶ W obu tych organizacjach podjęła działalność św. Urszula Ledóchowska przebywająca w tym czasie w Szwecji (1914-1918), zaangażowana (obok działalności wychowawczo-duszpasterskiej) w dzieło odzyskania przez Polskę niepodległości.⁷

Od 6 lutego 1934 roku, w okręgu sztokholmskim zaznaczyła swoją działalność organizacja o nazwie „Ognisko Polskie”, integrująca Polaków „bez różnicy przynależności państwowej”⁸. Była raczej klubem towarzyskim, chociaż o charakterze typowo propolskim. Jeden z polskich dyplomatów przebywający w Sztokholmie, podczas spotkania „Ogniska Polskiego” zaznaczył, że jego działalność może mieć wkład w szerzenie kultury polskiej na obczyźnie: „Zgromadzonym w *Ognisku Polskim* w Sztokholmie rodakom, życzę w tak patriotycznej pracy najlepszego powodzenia dla dobra idei polskiej”⁹. Po 1939 roku organizacja ta przemianowała się na „Klub Polski Ognisko” tworząc z „Polskim Komitetem Ratunkowym” wspólny program wspierania rodaków po wybuchu II wojny światowej. Tworzono uchodźcom z Polski miejsce rodzinnego, swojskiego nastroju¹⁰, solidaryzując się z ich trudną sytuacją.

Na południu Szwecji, w okręgu Malmö, Bromölla i Oskarström zaznaczył swoją działalność „Związek Polaków w Szwecji”, powstały 1935 roku. Do głównych jego zadań należało kultywowanie i rozwijanie kultury oraz tradycji pol-

⁴ Por. E. Michalik, *Organizacje Polskie w Szwecji...*, dz. cyt., s. 45.

⁵ Por. tamże, s. 44.

⁶ Por. tamże, s. 43.

⁷ Por. *Materiały do beatyfikacji Urszuli Ledóchowskiej*, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Szwecji – *Sztokholm*, T. I.

⁸ Por. A. Nills-Uggla, *Polacy w Szwecji w latach II wojny światowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1996, s. 80.

⁹ Tamże, s. 81.

¹⁰ Por. „*Księga Pamiątkowa Ogniska Polskiego w Sztokholmie*”, Polski Związek Byłych Więźniów Politycznych w Sztokholmie, AEP w Sztokholmie.

skich pośród Polaków mieszkających w Szwecji. Związek działał bardzo prężnie i aktywnie w czasie II wojny światowej. W 1942 roku członkowie tej organizacji zorganizowali w Malmö ogólnoszwedzki zjazd, w którym wzięło udział ok. 100 uczestników. Ogłoszono, że jest to naczelna organizacja Polaków w Szwecji.¹¹

Kolejną, bardzo znaczącą i zasłużoną organizacją, powstałą zaraz po wybuchu II wojny światowej (8 września 1939 roku), był „Polski Komitet Pomocy”.¹² Członkowie określili zadania konkretnie i jasno: „Celem Komitetu jest roztaczenie opieki moralnej i doraźnej nad Polakami w Szwecji oraz wedle możliwości niesienie pomocy ofiarom wojny w Polsce.”¹³ Starano się realizować podjęte postanowienia i udawało się to z dużym powodzeniem. Środki finansowe przeznaczane na działalność pochodziły głównie od przedstawicielstwa Rzeczypospolitej Polskiej, z Szwedzkiego Ministerstwa Opieki Społecznej oraz z organizowanych zbiórek i składek członkowskich. Nawiązywano szerokie kontakty z organizacjami szwedzkimi (robotniczymi, przemysłowymi, zawodowymi oraz kobiecymi). Głównymi sprawami należącymi do stałych zajęć członków Komitetu, była „rejestracja polskich uchodźców w Szwecji, dawanie zasiłków, szukanie *dachu nad głową*, załatwianie formalności z władzami szwedzkimi takich jak wiza i prawo do podjęcia pracy oraz pośredniczenie w jej znalezieniu”¹⁴. Aby sprawniej informować o wydarzeniach w Polsce i na świecie oraz podnosić ducha optymizmu, staraniem Komitetu wydawano regularnie tygodnik pt.: „Wiadomości Polskie”. Polski Komitet Pomocy istnieje i funkcjonuje do czasów współczesnych w ramach „Kongresu Polaków w Szwecji” (będzie o nim mowa w dalszej części niniejszego opracowania). W czasach obecnych głównym zadaniem tej zasłużonej organizacji, którą kierowało wielu znanych działaczy niepodległościowych¹⁵, jest przede wszystkim szczytne zadanie i troska o utrzymanie oraz uchronienie od zapomnienia szczególnych miejsc pamięci, zwłaszcza o polskie, zabytkowe groby znajdujące się na katolickiej części cmentarza *Haga Norra* w Sztokholmie.¹⁶

Kolejną ważną organizacją, powstałą w czasie trwania II wojny światowej (1 grudnia 1943 roku), była „Delegatura Polskiej Opieki Społecznej” na Kraje Skandynawskie. Jej działalność obejmowała opiekę nad Domami Polskimi, nad zdrowiem uchodźców, organizowała zasiłki pieniężne, dary w naturze, szkolnictwo w miejscach przebywania Polaków i opiekę duszpasterską – co było bardzo

¹¹ Por. E. Michalik, *Organizacje Polskie w Szwecji...*, dz. cyt., s. 69.

¹² Por. K. Matuszak, *Polski Komitet Pomocy w Szwecji*, w: *Polacy w Szwecji po II wojnie światowej. Materiały sympozjum*, Sztokholm 1991, s. 13–21.

¹³ A. Nills-Uggla, *Polacy w Szwecji w latach II wojny...*, dz. cyt., s. 83.

¹⁴ Tamże, s. 84.

¹⁵ M. Potworowska, A. Pomian-Hajdukiewicz, W. Patek, J. Urbański, M. Teleszewski, S. Palicki, K. Matuszak, B. Smejkal, J. Andrzejewski.

¹⁶ Por. B. Smejkal, *Haga Norra – cmentarz katolicki w protestanckiej Szwecji*, Wydanie dokonane staraniem Stowarzyszenia Pisarzy Polskich w Szwecji, Lublin 2000.

znaczące. Ważną rolę organizacja ta odegrała pomagając kilkunastu tysiącom byłych więźniów niemieckich nazistowskich obozów koncentracyjnych oraz przeszło pięciu tysiącom Polaków, podczas ich repatriacji do Polski.¹⁷

Godnym zauważenia i wyszczególnienia jest istnienie „Polskiego Związku byłych Więźniów Politycznych w Szwecji”. Powstał z naturalnej potrzeby organizowania się i tworzenia polskiego *lobby* wśród około 14.000 byłych więźniów, przybywających od 1945 roku do Szwecji z niemieckich nazistowskich obozów koncentracyjnych.¹⁸ Na pierwszym Walnym Zjeździe w Lund 14 i 15 kwietnia 1946 roku wybrano władze, utworzono komisję samopomocy i pracy oraz komisję kulturalno-oświatową.¹⁹ Ustalono, że związek będzie apolityczny. Tak o nim pisały „Wiadomości Polskie”: „Związek zgrupował w swych szeregach elementy najbardziej aktywne i wartościowe wśród emigracji na terenie Szwecji i dzięki temu stał się punktem oparcia, moralnym i ideowym, dla każdego uchodźcy. Stojąc na stanowisku całkowitej apolityczności, ma Związek możliwość skupienia ludzi ze wszystkich sfer i o wszelkich poglądach; odzwierciedla on w dość dokładnym przekroju całe miniaturowe społeczeństwo polskie w Szwecji.”²⁰

2. ORGANIZACJE HARCERSKIE I PARAHARCERSKIE

W ostatnich miesiącach wojny zaczął się organizować w Szwecji Związek Harcerstwa Polskiego, którego pierwsze spotkanie odbyło się 14 kwietnia 1945 roku w lokalu wspomnianego wyżej „Ogniska Polskiego” w Sztokholmie. ZHP wydawało biuletyn harcerski pt. „Czuwaj”, przez wiele lat prowadząc pomyślną działalność wychowawczą, edukacyjną i kulturalną wśród dzieci i młodzieży. Po stopniowym wykruszaniu się działaczy harcerskich, związek zaczął zanikać i obumierać. Reaktywowany w 1986 roku jako ZHPpgk *Obwód Szwecja*, prowadził aktywną działalność w strukturach „Kongresu Polaków w Szwecji”. W 1991 roku z szeregów Związku Harcerstwa Polskiego wyłoniła się grupa harcerzy, tworząc Niezależny Hufiec Harcerstwa Polskiego Leśna Szkołka – „Kaszuby”, o charakterze skautingu rodzinnego z elementami tradycyjnego harcerstwa polskiego.²¹ Ogólnie rzecz biorąc, harcerstwo to od początku istnienia posługiwało się stylem i metodą wychowawczą kultywującą tradycje harcerskie, ale było także miejscem oddziaływania katechetycznego, bardzo popularną formą wśród grup emigracji

¹⁷ Por. A. Nills-Uggla, *Polacy w Szwecji w latach II wojny...*, dz. cyt., s. 90–91.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ „Wiadomości Polskie” z 1946, nr. 15, s. 4, cyt. za: j.w., s. 104.

²¹ W procesach integracyjnych następuje interakcja skierowana na współprzenikanie się kultur. Uwidacznia się to także w pewnym gloryfikowaniu i zachwycie nad innymi formami działalności sprawdzonymi w miejscu imigracji. Być może podjęta próba utworzenia polskiego harcerstwa na emigracji na wzór skautingu była naturalnym skutkiem postępującej integracji kulturowej.

polskiej, nawiązującą do etosu niepodległościowego, patriotycznego i żołnierskiego. Żeby rzucić nieco światła na tematy harcerskie, bardzo ważne w środowiskach emigracji polskiej, przeprowadźmy bardziej szczegółową ich analizę w odniesieniu do Szwecji, z punktu widzenia duszpasterstwa wśród harcerzy.

Struktury Związku Harcerstwa Polskiego na obczyźnie po II wojnie światowej bardzo szybko przybrały konkretne kształty. Komenda Główna została utworzona w Londynie przy Rządzie Polskim.²² W różnych krajach europejskich, ze zmienną częstotliwością i gorliwością, związek był ciągle obecny wśród młodzieży i dzieci. W procesie powstawania Obwodów ZHP w krajach europejskich, powstał także „ZHP-Szwecja”. Po odrodzeniu się związku, tymczasowym delegatem Naczelnictwa ZHP na Szwecję został dr Zygmunt Stankiewicz (dn. 25 czerwca 1986 roku) z nominacji Prezydenta RP na Obczyźnie Ryszarda Kaczorowskiego.²³ Jednak z powstałego Obwodu ZHP, pod wpływem zaistniałych animozji i nieuporządkowanych ambicji, wyłoniły się po kilku latach działalności „dwa harcerstwa”, a może właściwiej należałoby określić, że od już istniejącego „Związku Harcerstwa Polskiego poza granicami kraju”, odłączyła się grupa instruktorów tworząc Niezależny Hufiec Harcerstwa Polskiego – Leśna Szkołka „Kaszuby”.²⁴ Podział dotyczył przede wszystkim regionu Sztokholmu. Obie organizacje miały *szczerą wolę służyć Bogu i Ojczyźnie*, obie pragnęły wychowywać w duchu chrześcijańskich wartości, patriotyzmu i zachowywania tradycji, ale oddzielnie. Na podstawie analizy dostępnych dokumentów odnosi się wrażenie, że jednym z wielu powodów podziału (personalnych, finansowych, kompetencyjnych, ambicjonalnych) był jakiś ukryty konflikt, który dzisiaj trudno jednoznacznie wyjaśnić i nazwać. Niektóre dokumenty świadczą również o braku tolerancji

²² Por. *Harcerstwo na obczyźnie*, w: *Leksykon Harcerstwa*, red. O. Fietkiewicz, Warszawa 1988, s. 139–142.

²³ Zgodnie z treścią pisma Naczelnictwa ZHP w Londynie do dr. Zygmunta Stankiewicza z dnia 23.04.1991 r. w sprawie utworzenia nowego Okręgu ZHP w Szwecji i zwolnienia dh. Zygmunta Stankiewicza z pozytywnie wypełnionej funkcji delegata. Cały pakiet dokumentów dotyczących zmian organizacyjnych w Związku Harcerstwa Polskiego w Szwecji i komplikacji, jakie z tego faktu powstały, przekazała Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie jedna z instruktorek harcerskich, w dniu 20.08.1991r., Arch. PMK Sz, T. – *Związek Harcerstwa Polskiego*.

²⁴ W następujący sposób przedstawiały się początki: „*W trakcie obozu letniego 1991 roku powstała idea powołania niezależnej od centrum dyspozycyjnego w Londynie organizacji harcerskiej. Miała to być organizacja nawiązująca bezpośrednio do tradycji przedwojennego harcerstwa, dość surowo traktującego dyscyplinę i statutowe zobowiązania, niezależna od politycznych czy personalnych uwarunkowań. Idea podstawową nowej organizacji harcerskiej miała się stać wyłącznie praca z dziećmi i młodzieżą w oparciu o metody i ideały pierwszych organizacji skautingowych, zgodnie z zasadą ciągłej pracy nad sobą w duchu Prawa Harcerskiego i dogmatów wiary katolickiej*”, J. M. Klich, *Niezależny Hufiec Harcerstwa Polskiego w Szwecji – wydanie specjalne z okazji 5 rocznicy powstania*, Sztokholm 1996, s. 6.

religijnej wpływowej grupy działaczy, wrogo nastawionych do sposobu wyznawania wiary katolickiej przez inną część ZHP.²⁵

Bez wątplenia nowo powstały Hufiec LS „Kaszuby” zorientowany był na wartości chrześcijańskie. Już na początku istnienia instruktorzy oddali swoją działalność pod opiekę Miłosierdzia Bożego i byli pomysłodawcami sprowadzenia do Sztokholmu, do kościoła św. Jana, obrazu Jezusa Chrystusa Miłosiernego. Pomysł ten sfinalizował rektor PMK w Sztokholmie ks. Bogdan Wegnerowski SDB (dn. 10 kwietnia 1994 roku). Ks. B. Wagnerowski SDB był także mianowanym przez Komendę Główną w Londynie kapelanem ZHP w Szwecji.²⁶ Należy niestety stwierdzić, że hufiec ZHP po podziale zaczął podupadać organizacyjnie. Po pewnym czasie prowadził jednak dalszą działalność. Obie organizacje nadal prowadzą samodzielną, oddzielną, pracę wychowawczą wśród dzieci i młodzieży.

Wśród innych prób prowadzenia działalności harcerskiej należy wspomnieć, że pod koniec lat 90-tych powołano do istnienia grupę wodniacką – Szczep „Bałtyk”, którego komendantem został dh Zygmunt Zieliński. Gromadzi on młodzież o zainteresowaniach żeglarskich.

3. INNE POLSKIE ORGANIZACJE NIEPODLEGŁOŚCIOWE

Z analizy dostępnych dokumentów i poszukiwań dotyczących okresu powojennego w Szwecji wynika, że wśród Polonii pojawiały się organizacje różnego charakteru. Nie brakowało wśród nich przedstawicielstwa byłych żołnierzy kampanii wrześniowej, żołnierzy Armii Krajowej, członków Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie i osób zagrożonych rządami komunistycznymi w Polsce Ludowej. Powstało więc Stowarzyszenie Polskich Kombatantów, zgodnie z nadesłanymi z Londynu w listopadzie 1946 roku wskazówkami władz wojskowych.²⁷ Była to

²⁵ Delegat ZHP poza granicami Polski na terenie Szwecji dr Zygmunt Stankiewicz w jednym z listów do ówczesnego rektora PMK w Sztokholmie ks. Bogdana Wegnerowskiego SDB podejmuje problem nieporozumień między harcerzami (m.in., że nie jest to prawdziwe harcerstwo, a co najwyżej może być harcerstwem katolickim) – podczas spotkań organizacji *Sveriges Unga Katoliker*. Wpływa to negatywnie na obraz harcerstwa polskiego w Szwecji i na jego relacje z Kościołem katolickim. Hufiec *Kaszuby* od początku działalności przyjął jako obowiązujące i zobowiązujące zasady wiary katolickiej i prosi o moralne wsparcie dla inicjatyw wychowawczych i organizacyjnych, zwłaszcza w aspekcie zadbania o wychowanie religijne. (List z nagłówkiem: *Kapelan ZHP ks. Bogdan Wegnerowski, Rektor PMK w Sztokholmie*, z dnia 15 kwietnia 1991r.), Arch. PMK Stockholm, T – *Związek Harcerstwa Polskiego*.

²⁶ Nominacja: *Polish Scouting Association – To whom it may concern: Nominacja kapelana ZHP w Szwecji*, z dnia 1.01.1990 wystawiona z polecenia Prezydenta RP na uchodźstwie Ryszarda Kaczorowskiego, podpisana przez Komendanta ZHP na obczyźnie hm Bogdana Szwagrzaka, arch. PMK Sz, T. – *Związek Harcerstwa Polskiego*.

²⁷ Por. *Dwadzieścia pięć lat Stowarzyszenia Polskich Kombatantów*, red. J. Wawrzekiewicz, Londyn 1971, s. 200–204.

organizacja wojskowa, mająca na celu utrzymywanie związków służbowych między byłymi wojskowymi i podtrzymywanie gotowości bojowej na wypadek wybuchu III wojny światowej.²⁸ W 1947 roku zawiązało się w Szwecji również „Koło byłych Żołnierzy Armii Krajowej”, wchodzące w skład londyńskiej organizacji założonej przez gen. T. Bora-Komorowskiego. Wstępujących do niej członków bardzo skrupulatnie weryfikowano i sprawdzano z obawy przed infiltracją organizacji przez służby bezpieczeństwa Polski Ludowej.²⁹

Po objęciu władzy w Polsce przez komunistów oraz po wprowadzeniu zmian personalnych w placówkach dyplomatycznych, zaistniała niecierpiąca zwłoki potrzeba i wręcz konieczność utworzenia w Szwecji nadrzędnego organu reprezentującego polskie uchodźstwo. Mogąca przejąć te zadania „Polska Opieka Społeczna” niestety została rozwiązana przez ówczesne polskie władze, na początku 1946 roku. Podczas obrad reprezentantów polskich organizacji kombatanckich, niepodległościowych, społecznych i ideowych, w dniach 29 i 30 sierpnia 1946 roku w Sztokholmie, utworzono „Radę Uchodźstwa Polskiego w Szwecji”. Osiągnięcie to odnotowano jako znaczącą próbę jednoczenia emigracji polskiej w celu zadbania o szeroko pojęte dobro wspólne i dziedzictwo narodu polskiego.³⁰

Jednak, mimo dużej aktywności na początku istnienia (zdobywanie funduszy ze Stanów Zjednoczonych na stypendia dla studentów i umieszczanie ich na uniwersytetach Europy Zachodniej, tworzenie kas pożyczkowych, świetlic środowiskowych, organizowanie kursów języka polskiego), okazało się, że zainteresowanie tego typu działalnością jest małe: uzasadniano ten fakt niedoskonałościami organizacyjnymi.³¹ W efekcie przedstawiciele trzech największych organizacji: „Stowarzyszenia Polskich Kombatanatów”, „Związku Polaków w Szwecji” i „Związku Byłych Więźniów Politycznych” połączyli się w jedną organizację o nazwie „Zjednoczenie Polskie w Szwecji”. Miało to miejsce 13 listopada 1947 roku. Celem programowym nowej organizacji było: „zespolenie Polaków w Szwecji, rozwijanie myśli polskiej na obczyźnie oraz działalność kulturalna, oświatowa, sportowa, a także organizowanie imprez rozrywkowych”³². Inicjatywa ta była następną próbą, tworzącą jakby kolejne ogniwo w łańcuchu emigracji polskiej. Kierowanie się pragnieniem niwelowania i wyciszenia międzyorganizacyj-

²⁸ Na podstawie referatu wygłoszonego przez prezesa *Związku Polskich Inwalidów Wojennych* w Anglii, płk. Bolesława Dobskiego podczas II Światowego Zjazdu Intelktualistów, Ludzi Sztuki i Kultury w Barcelonie, organizowanego przez Instytut Badań nad Kulturą Polonijną w Monachium, w dniach 19–23. 10. 2001, mps, arch. PMK Sz, T. – *Polska Rada Kultury*.

²⁹ Por. „Wiadomości Polskie” z 1947, nr. 12.22.3, s. 7, cyt. za A. Nils Ugglą, *Polacy w Szwecji w czasie II wojny...*, dz. cyt.

³⁰ Por. „Wiadomości Polskie” 35 (1946), s. 6.

³¹ Por. A. Nils Ugglą, *Polacy w Szwecji w latach II wojny...*, dz. cyt., s. 115.

³² Tamże, s. 116.

nej, niezdrowej rywalizacji i chęcią powiększenia liczby członków, było z perspektywy czasu i możliwości obiektywnej oceny, właściwym założeniem³³ przynoszącym wymierne skutki i pozytywne owoce w postaci poczucia jedności i świadomości przynależności narodowej.

Z wstępnej analizy wydarzeń wynika jednak, że mimo dobrej woli, mimo wielu wspaniałych i pożytecznych inicjatyw, nie potrafiiono w latach powojennych stworzyć całościowej organizacji reprezentującej interesy społeczności emigracji polskiej w Szwecji. Zjawisko to z pewnością jest złożone, wieloaspektowe, mające wiele przyczyn i nie sposób dokonać jego jednoznacznej oceny. Analizując z dzisiejszej perspektywy nadchodzące wówczas czasy, można z punktu widzenia historii stwierdzić, że sytuacja istniejąca pomiędzy organizacjami niepodległościowymi, a raczej między ich poszczególnymi działaczami, nie gwarantowała jednolitej, zorganizowanej, przemyślanej działalności na rzecz wspierania dążeń niepodległościowych i wolnościowych w Polsce.

Inicjatywy jednoczące podejmowane były przez całe lata, ale w większości staraniem poszczególnych organizacji lub ich wybitnych, aktywnych działaczy. Co pewien czas ożywały wysiłki jednoczenia się, wspólnego działania i przynosiły pewne pozytywne efekty. Doprowadziło to w listopadzie 1981 roku do utworzenia zrębów nowego, „parasolowego” organu integrującego działalność istniejących na terenie Szwecji polskich organizacji niepodległościowych. W dniu 23 października 1982 roku podczas Walnego Zebrania, po różnych dyskusjach i próbach powołano do istnienia organizację o nazwie „Kongres Polaków w Szwecji”.³⁴ Organem prasowym uczyniono miesięcznik „Słowo”, który po pewnym czasie rozbudował tytuł, który przyjął formę: „Słowo Kongresu”. Kongres istnieje do czasów obecnych i skupia organizacje na zasadach federacyjnych, szanując ich niezależność. Skupione są w nim obecnie 22 polskie organizacje o rodowodach i ideach niepodległościowych i katolickich. Są to: Grupa Polska w Uppsali, Komitet Wschodni, Komitet Wsparcia Inicjatyw Społecznych i Charytatywnych w Polsce „QUIZ”, Koło Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II w Göteborgu, Polski Komitet Pomocy w Szwecji, Polski Związek Byłych Więźniów Politycznych, Rada Uchodźstwa Polskiego w Szwecji, Stowarzyszenie Polaków w Skaraborgs Län, Stowarzyszenie Polskich Kombatantów Oddział Szwecja, Stowarzyszenie Polskie w Göteborgu, Towarzystwo Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II w Lund, Towarzystwo Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II w Malmö, Towarzystwo Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II w Sztokholmie, Zjednoczenie Pol-

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. L. Gąssowski-Garczyński, *Kalendarium wydarzeń z historii powstania Kongresu Polaków w Szwecji*, w: *25 lat Kongresu Polaków w Szwecji*, Skultuna-Stockholm 2007, s. 28–31. Ten sam autor podaje również, że za datę powołania do istnienia tej organizacji przyjmuje się także pierwsze spotkania informacyjne z dn. 10 i 17 stycznia 1982 r.

skie w Jönköping, Związek Polaków Polonia w Norrköping, Związek Polaków w Finspang, Związek Polaków w Helsingborg, Związek Polskich Katolików w Göteborgu, Związek Wolnych Polaków w Västerås, Związek Żołnierzy Armii Krajowej.³⁵

Kongres odegrał znaczącą rolę w wielu ważnych wydarzeniach powojennej historii emigracyjnej, głównie po 1983 roku: poparł kandydaturę przewodniczącego NSZZ „Solidarność” Lecha Wałęsy do otrzymania Pokojowej Nagrody Nobla w Oslo, wystąpił z apelem do rządu szwedzkiego o uruchomienie audycji w języku polskim w Szwedzkim Radio i programów w STV, zwrócił się do szwedzkiego urzędu imigracyjnego o ułatwienie emigracji do Szwecji Polakom z obozów przejściowych w Austrii, uzyskał u dyrektora generalnego Poczty Szwedzkiej przedłużenie okresu możliwości wysyłania do Polski paczek wolnych od opłat, prowadził (i czyni to nadal) szerokie akcje charytatywne dzięki utworzonemu w 1997 roku Komitetowi Wsparcia Inicjatyw Społecznych i Charytatywnych „QUIZ”. Można więc stwierdzić, że „Kongres Polaków w Szwecji” jest platformą skupiającą organizacje i osoby o poglądach patriotycznych i kultywujący etos niepodległościowy.

4. POLSKIE ORGANIZACJE SPOŁECZNO-KULTURALNE W SZWECJI

Kolejny blok organizacyjny nazywany federacją lub zrzeszeniem tworzy Centralny Związek Organizacji Polonijnych w Szwecji powstały w 1977 roku. Koordynował i centralizował on mniejsze organizacje regionalne o charakterze kulturalnym i sportowym. Historycy emigracji polskiej w Szwecji³⁶ zgodnie twierdzą, że geneza tych jednostek organizacyjnych sięga czasów gierkowskich, gdy przy konsulatach Polski Ludowej oraz z ich inspiracji powstawały proreżimowe organizacje bazujące na emigracji zarobkowej, korzystającej z różnych ulg i przywilejów zarezerwowanych dla tej części Polonii, która reprezentowała PRL za granicą. Używano tych organizacji do neutralizowania informacji o represjach prowadzonych wobec opozycji politycznej w Polsce, o czym nie wszyscy działacze musieli wiedzieć. Prowadzona działalność oficjalnie miała charakter kulturalno-oświatowy. W 1990 roku organizacja przemianowała się na „Zrzeszenie Organizacji Polonijnych w Szwecji”.³⁷ Obecnie, po wielu przeobrażeniach związanych ze zmianami systemowymi w Polsce, po zmianie zasad i odejściu od twardego kursu związanego z przeszłością, skupia w swoich strukturach piętnaście organi-

³⁵ Por. www.polskakongressen.org ; „Słowo Kongresu” Pismo Kongresu Polaków w Szwecji, grudzień 2006, s. 1.

³⁶ Zwłaszcza: L. Gąsowski-Garczyński, T. Nowakowski, A. Nils Uggl. Por. *Zapluty karzel emigracji*, „Nowa Gazeta Polska” 8 (2002), s. 2.

³⁷ Por. *Nasz Jubileusz – 20 lecie ZOP*, bez aut., „Polonia” 2 (1997), s. 2.

zacji z terenu całej Szwecji. Są to: Klub Polski *Jedność* w Gislaved, Polski Klub Olimpijski w Szwecji, Polski Klub *Humoreska* w Malmö, Polski Związek Kulturalno-Oświatowy *Wisła* w Olofström, Polski Związek Kulturalny w Göteborg, Polski Związek Kulturalny w Halmstad, Polski Związek Kulturalny w Karlshamn, Polskie Ognisko *Piast* w Landskronie, Polskie Towarzystwo Kulturalne *Polonia*, Polskie Towarzystwo Kulturalne w Sölvesborg, Stowarzyszenie Polaków w Eskilstunie, Stowarzyszenie Polaków w Norrköping, Stowarzyszenie Polaków w Västerås, Stowarzyszenie Polaków *Ogniwo* w Sztokholmie, Związek *Kwiaty Polskie* w Malmö.³⁸ Jej organem prasowym był do roku 2001 kwartalnik „Polonia” o charakterze kulturalno-historyczno-społecznym. Obecnie jest nim pismo „Suecia–Polonia”, którego redaktorem jest Michał Haykowski, uprzedni redaktor naczelny „Polonii”.

W ostatnich latach, mniej więcej od połowy lat dziewięćdziesiątych, z powodu wykruszania się dawnych działaczy i zamazywania rysu ideologicznego, dzięki napływowi nowych grup Polaków poszukujących dogodnego dla siebie miejsca poza granicami Polski, z pewnością także z racji czysto ludzkich i towarzyskich, następuje widoczna zmiana oraz poprawa relacji pomiędzy wyszczególnionymi dwoma blokami organizacyjnymi. Mimo różnych opcji, zwycięża chyba tendencja lansująca postawę puszczenia w niepamięć animozji i różnic, na rzecz starań o uzyskanie statusu mniejszości narodowej w Szwecji.³⁹ W tym celu niezbędne jest utworzenie nadrzędnego, ponadpodziałowego „ciała” reprezentującego całą Polonię. „Zrzeszenie Organizacji Polonijnych” pretenduje z pewnością do roli reprezentującej Polonię szwedzką, jednak prawdą jest, że reprezentuje jej jedną stronę.

Próba, dobrym zwiastunem lub początkowym przyczynkiem do budowania wspólnego spojrzenia na sprawy polonijne różnych organizacji i stowarzyszeń polskich w Szwecji, była próba budowania porozumienia w ramach niezobowiązującej formy spotkań „Polskiej Rady Kultury” w Sztokholmie i jej odpowiednika w Malmö – „Rady Koordynacyjnej”, będących swoistym forum organizacji polonijnych, gdzie ustalało się kalendarz organizowanych imprez kulturalnych i innych wydarzeń ważnych dla Polonii oraz omawiano sprawy związane z aktual-

³⁸ Por. www.polonia-zop.org; www.poloniainfo.se ; D. Platter, *Zrzeszenie ma już 30 lat*, „Relacje” 7–8 (2007), s. 15–20.

³⁹ Por. A. Szmilichowski, *Szmlichowski o meandrach emigracji*, w: „Relacje” 11 (2001), s. 26; Należy podkreślić, że starania w tym względzie podjął Ambasador RP w Szwecji w latach 1997–2001 Ryszard Czarny, widząc szansę utworzenia lobby polskiego, wykorzystując oficjalną liczbę Polaków (ok. 60. 000 – dane z końca lat 90-tych u.w.), co kwalifikuje do uzyskania statusu mniejszości narodowej, a to z kolei powiększyłoby prawa Polonii w Szwecji. Nie udało się jednak doprowadzić do utworzenia organizacji reprezentującej całą Polonię wobec władz Królestwa Szwecji i wystąpić z wnioskiem o przyznanie praw przysługujących mniejszości narodowej.

nym życiem polonijnym. Czas pokaże, czy wspólny cel pomoże dostrzec także wspólne dobro emigracji polskiej w Szwecji.

5. POLSKIE ORGANIZACJE KATOLICKIE W SZWECJI

Polacy przebywający na emigracji w Szwecji od zawsze okazywali przywiązanie do katolicyzmu i Kościoła katolickiego jako wspólnoty oraz instytucji. Pierwszym przejawem takiego przywiązania było utworzenie „Związku Katolickiego Polaków” w Stora Märke⁴⁰ w południowej Szwecji, utworzonego przez emigrantów z południowej Polski (głównie drwali i rolników). Z kolei w regionie Oskarström, pracujący tam w przemyśle celulozowym Polacy, skupieni wokół ochronki dla dzieci prowadzonej przez ss. Służebniczki Maryi bł. Edmunda Bojanowskiego, wybudowali kościół i rozpropagowali kult maryjny popularny w tym regionie do czasów obecnych.

Po drugiej wojnie światowej, dzięki staraniom byłych więźniów niemieckich obozów zagłady, zwłaszcza dzięki ks. Czesławowi Chmielewskiemu i mec. Bożysławowi Kurowskiemu, utworzono w 1952 roku Polską Misję Katolicką w Szwecji z siedzibą w Malmö. Jej działalność duszpasterska stworzyła przestrzeń dla podtrzymywania polskich tradycji i przez długie lata inspirowała wszelkie przejawy katolicyzmu polskiego w Szwecji, zwłaszcza w organizacjach kombatanckich i niepodległościowych.

Całkowicie nowym impulsem, ożywiającym zaangażowanie Polaków na emigracji w Szwecji w życie Kościoła, był wybór krakowskiego kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Nowy duch, zapał i zainteresowanie życiem religijnym pozwoliło na rozwinięcie działalności katolicko-społecznej. W regionie sztokholmskim wypożyczono od protestanckiej parafii kościół pw. św. Jana Apostoła gromadzący jednorazowo ok. tysiąca wiernych. W niedługim czasie rozpoczęła działalność „Polski Związek Katolicki” oraz chór kościelny. Zorganizowano także zajęcia katechetyczne na które uczęszczało ok. 300 dzieci. W tym samym czasie podobne zjawisko można było zauważyć w Göteborgu, w którym utworzono kolejną placówkę Polskiej Misji Katolickiej, a przy niej, jako pomoc w prowadzeniu działalności społecznej utworzono „Związek Polskich Katolików”. Współpraca ta zaowocowała powstaniem Domu Polskiego, będącego centrum życia społeczno-kulturalnego w tym mieście. Wśród katolickiej emigracji polskiej w Szwecji bardzo szybko znalazła konkretne kształty idea utworzenia Towarzystw Przyjaciół Jana Pawła II. Istnieją one w Lund, Malmö, Sztokholmie i Göteborg, jednocząc Polaków wokół religijno-społecznego nauczania papieża Pola-

⁴⁰ Informację za T. Nowakowskim podają różne opracowania m.in. L. Gąssowskiego-Garczyńskiego oraz A. Szmlilichowskiego, *Polonia w Szwecji: Fala za falą*, „Rejsy” 9.06.2000, s. 20.

ka. Jego wizyta w Szwecji w 1989 roku zainspirowała młodzież polską i polskiego pochodzenia do założenia centralnej organizacji, którą nazwano Polski Związek Młodzieży Katolickiej w Szwecji (Polska Unga Katoliker i Sverige – PUKIS). Miał on jednoczyć inne polskie związki młodzieżowe o charakterze katolickim, zwłaszcza Związek Polonica z Malmö, Związek Harcerstwa Polskiego pgk oraz Polski Związek Młodzieży Katolickiej *Emmaus* ze Sztokholmu.

ZAKOŃCZENIE

Nie jest celem niniejszej analizy dokładne wyszczególnienie i opis wszystkich organizacji polonijnych w Szwecji, których jest obecnie około 70, choć jeszcze niedawno ustalano ich liczbę na ok. 112.⁴¹ Można je obecnie pogrupować wg następującego klucza: organizacje artystyczne, charytatywne, harcerskie, katolickie, kombatanckie, konfederacyjne, koordynacyjne, kulturalne, oświatowe, zawodowe, szwedzko-polskie.⁴² Ich ilość świadczy o dużej aktywności i różnorodności oraz potrzebie dbania o sprawy polskie, co dobrze rokuje na przyszłość.

Należy wyrazić nadzieję, że nowe tysiąclecie wywrze pozytywny wpływ na przedstawicieli organizacji i stowarzyszeń istniejących wśród emigracji polskiej w Szwecji, aby w czasie powszechnego jednoczenia się narodów europejskich i wzmagającego się zjawiska globalizacji czasu postmodernizmu, Polonia szwedzka potrafiła całościowo, w jedności, zadbać o swe interesy materialne, dziedzictwo duchowe i szerzenie rodzimej kultury. Dobitny wkład w tworzenie kultury polskiej wśród emigracji posiada młode pokolenie posługujące się w tym celu osiągnięciami cywilizacyjnymi zwłaszcza Internetem, lecz to jest temat nadający się do odrębnej, szczegółowej i dogłębnej analizy od strony psychologicznej i socjologicznej.

SOCIETY AND UNION INITIATIVES OF POLISH EMIGRANTS IN SWEDEN IN THE 20TH CENTURY

Summary

The emigration phenomenon holds many aspects that present an interesting field of sociological, psychological and cultural studies. One of the characteristics of this phenomenon is the need to unite in order to protect common values, identity, rights and the wish to share important issues with members of the same cultural, professional or religious society. The Polish emigrant group in Swe-

⁴¹ Por. E. Michalik, *Organizacje Polskie w Szwecji...*, dz. cyt., s. 151–153.

⁴² Skorzystano z klasyfikacji i pogrupowania dokonanego przez redakcję strony internetowej o nazwie „Z ręką na pulsie Polonii szwedzkiej. Polonia-info”, gromadzącej informacje o przejawach i formach działalności polonijnej w Szwecji: www.poloniainfo.se

den has its own traditions and clear results in this field. Starting with the interwar period, through the post-war period and the time of ideological war with socialism, the initiatives both from the patriots and those who sympathized with the regime were very lively. Polish Catholics in Sweden holds a high place among the well organized societies.

The following article is an attempt to capture that part of life of Polish emigrants in Sweden, which shows society commitment and other similar initiatives.

Nota o Autorze: Ks. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB – doktor socjologii, absolwent UKSW w Warszawie, Kierownik Salezjańskiego Ośrodka Dokumentacji Duszpasterstwa w Szwecji SODD, współpracownik Instytutu Badań nad Kulturą Polonijną i Polaków za granicą (Monachium-Opole) oraz Katolsk Historisk Förening i Sverige, członek-założyciel Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Prowadzi badania nad procesami integracyjnymi współczesnej Europy i Skandynawii oraz nad wpływem Kościoła katolickiego na zjawiska integracyjne.

Słowa kluczowe: Emigracja polska, Szwecja, organizacje, stowarzyszenia

KS. STANISŁAW CHROBAK SDB
UKSW, Warszawa

NADZIEJA JAKO DYNAMIZM ROZWOJU I EGZYSTENCJI CZŁOWIEKA

Pośrodku wszystkich pytań i zespołu zagadnień związanych z rzeczywistością stoi człowiek. Tylko człowiek jako byt osobowy jest celem w sobie wszelkiego działania. Punktem wyjścia jest „fakt ludzki” – zarówno oglądany „z zewnątrz”, jak i ten sam fakt oglądany „od wewnątrz”, w doświadczeniu ludzkiego działania. Tym samym, problematyce filozoficznej nie jest obce podejmowanie problemów wychowawczych, ani też nie jest obca pedagogice obecność w niej podejścia filozoficznego do problemów związanych z wychowaniem człowieka. Ostatecznie bowiem człowiek jest wpisany w wizję religijną i filozoficzną rzeczywistości.¹ Kontekst zaś życia osobowego wprowadza nas w sposób naturalny w problematykę życia społecznego człowieka. Aktualizacja dobra osobowego, jest zarazem dobrem wspólnym. Wychowanie, rozumiane jako „całokształt sposobów i procesów pomagających istocie ludzkiej (...) urzeczywistniać swoje człowieczeństwo”², zakłada dynamiczną strukturę człowieka. Proces ten urzeczywistnia się na wielu różnych, wzajemnie dopełniających się płaszczyznach, tak więc można powiedzieć, że człowiek nie tyle „jest”, co „staje się” podczas swego istnienia. W stawaniu się, w które zaangażowana jest całość egzystencji, szczególne znaczenie ma podmiotowo-osobowe bycie i aktywność. Człowiek na sposób sobie właściwy jest otwarty i kreatywny: stający się i spełniający siebie. Wielowymiarowość bycia, stawania się i spełniania siebie, wskazuje na możliwość tych procesów, które w swej podstawowej funkcji są rozwojowe, ale mogą również podlegać destrukcji i degradacji.³

¹ Szerzej na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 51-61.

² J. Tarnowski, *Człowiek – dialog – wychowanie. Zarys chrześcijańskiej pedagogiki personalno-egzystencjalnej*, „Znak” 1991, nr 436 (9), s. 69.

³ Por. K. Popielski, *Pytanie o człowieka*, w: *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 15-17. „Każde poważne i prawe działanie człowieka jest czynną nadzieją. Jest nią przede wszystkim w takim sensie, że w ten sposób usiłujemy wypełnić

Człowiek otwarty ku przyszłości, formułujący odległe i doniosłe cele, poszukujący dróg prowadzących do pożądanego wyniku i umiejący – chociaż z błędami – podejmować wyzwania, to często człowiek nadziei. W perspektywie nadziei wielowymiarowość „bycia” i proces „stawania się” człowieka jest procesem możliwym. „Nadzieja nie przestaje do nas przemawiać nawet wówczas, gdy poddajemy się całkowicie poczuciu absurdu; skłania ona do przemyślenia na nowo objawiającej się w dziejach niejednoznaczności i niepewności, mówi nam: poszukuj sensu, staraj się zrozumieć. (...) Nadzieja mówi mi: sens istnieje, szukaj go. Ale mówi mi także: ten sens jest ukryty”.⁴ Tego typu kondycja ludzka wymaga od pedagoga (wychowawcy, nauczyciela), ale i od pedagogiki, bliższego określenia i zbadania natury tej nadziei. Człowiek, dążący wciąż do własnej pełni, we wszystkich swoich działaniach i przedsięwzięciach, jest wspomagany i podtrzymywany przez nadzieję.

1. NADZIEJA WYRAZEM ŻYCIA LUDZKIEGO

O nadziei mówi się dziś wiele. Kiedy rozpatrujemy problem nadziei, z jednej strony określamy ją jako ufność, oczekiwanie, że spełni się coś, czego pożądamy: mamy nadzieję, że praca da nam satysfakcję i pozwoli utrzymać rodzinę, mamy nadzieję na odnalezienie bliskiego, który zaginął, na wyzdrowienie, pomimo, że lekarze nie dają pozytywnych rokowań, na odzyskanie wolności, chociaż wydaje się to beznadziejne. Z drugiej strony, myślimy o nadziei sięgającej poza śmierć, w rzeczywistość, która nada ostateczny sens naszym trudom, cierpieniom czy przeżywanym tragediom. Mówimy także o nadziejach zwodniczych czy złudnych i zastanawiamy się nad tym, czy lepiej jest podtrzymywać w kimś nawet złudną nadzieję, czy też odebrać mu wszelką nadzieję. U podstaw nadziei znajduje się również świadomość sytuacji, która skłania lub może skłaniać ku rozpacz.⁵

Nadzieja realizuje się w konkretnej egzystencji podmiotu i jest związana z osobowym podmiotem posiadającym nadzieję. Byt, jakim jest człowiek, dążący wciąż do własnej pełni, we wszystkich swoich działaniach i przedsięwzięciach, jest wspomagany i podtrzymywany przez nadzieję. Nadzieja zatem jest darem, który otrzymuję, ale też i darem, który mi się powierza. Jest to odwołanie do pewnego doświadczenia, które wyraża się w stwierdzeniu „mam nadzieję”. Możli-

nasze małe i większe nadzieje: wywiązać się z takiego czy innego zadania, które ma znaczenie dla dalszej drogi naszego życia; przez własne zaangażowanie przyczynić się do tego, aby świat był bardziej promienny i ludzki, i aby tak otwierały się drzwi na przyszłość”. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, Rzym 2007, n. 35.

⁴ P. Ricoeur, *Podług nadziei*, tłum. S. Ciechowicz, Warszawa 1991, s. 195.

⁵ Por. T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2005, s. 188-190. „Człowiek żyje różnymi nadziejami. Jedne nadzieje kierują go ku Bogu, inne ku drugiemu człowiekowi, jeszcze inne pojawiają się na linii jego stosunku do świata przedmiotów, rzeczy, materii”. J. Tischner, *Dialog z filozofią marksistowską*, w: *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, red. K. Bukowski, Kraków 1981, s. 23.

na dodać, że „człowiek jest istotą, która ma nadzieję” lub „która żyje nadzieją”. Nadzieja jest właśnie tym, dzięki czemu możliwe jest zrozumienie tajemniczego sensu rozmaitych zdarzeń, ludzkich decyzji i dramatów. Człowiek pełen nadziei przekracza granice swojej egzystencji. Poszukuje znaczenia człowieka we wszystkich wymiarach jego ludzkiego bytowania. „Trzeba nadzieję umieścić w kontekście poważnego myślenia o człowieku. (...) Człowiek rozpięty jest w czasie – między przeszłością a przyszłością. Jestem wędrowcem, w drodze, jestem *homo viator* – nie tyle jestem, co staję się”.⁶

Ludzkie życie nabiera sensu, swej specyficznej wartości, poprzez nadzieję. Pozostaje jednakże pytanie, na co ukierunkuje się owa nadzieja? Co mają na myśli ludzie, gdy mówią o nadziei i żywieniu nadziei? „Przedmiotem ludzkiej nadziei może być tysiąc różnych rzeczy, od dobrej pogody w czasie urlopu aż po pokój na świecie, i jest tak przecież rzeczywiście. Jak się jednak wydaje, istnieje tu tylko jeden jedyny przedmiot wobec którego żywienie nadziei czyni człowieka po prostu kimś posiadającym nadzieję. (...) jako urzeczywistnienie siebie w przyszłości”.⁷ Przedmiotem nadziei staje się jedynie dobro „trudno dostępne”, to znaczy coś, co nie znajduje się w zasięgu mojej wyciągniętej ręki; coś, co – jakkolwiek właśnie w osiągnięciu tego nie wątpię – może mi być jednak również odmówione. Człowiek żywiący nadzieję, i tylko on, niczego z góry nie przyjmuje. Pozostaje otwarty na jeszcze nie dokonane, przyszłe spełnienie, o którym jednocześnie wie, że równie mało zna jego postać, jak i jego czas. Tak więc kogoś, kto naprawdę posiada nadzieję, charakteryzuje to, że pozostaje on otwarty na spełnienie, które przekracza wszelkie możliwe do pomyślenia ludzkie plany.

Wymiar nadziei pojawia się jako istotny element nie tylko w osobistym przeznaczeniu człowieka, ale także we wspólnym przeznaczeniu dla całej ludzkości. Wymiar wspólnotowy istnienia ludzkiego jest równie pierwotny jak jego wymiar indywidualny. Wspólnota w „przyszłości” oznacza wspólnotę w „nadziei”. W tym sensie owa najgłębsza ludzka nadzieja opiera się o doświadczenie „wczoraj” ludzkości, ale kieruje się całkowicie ku przyszłości. W istocie, człowiek powołany jest do nadziei w świadomości swojego indywidualnego bytu, jak też swego bytu w związku ze światem, innymi, historią. „Historia sama jest nadzieją historii – stwierdza Paul Ricoeur – albowiem każde spełnienie pojmowane jest jako potwierdzenie, rękojmia, odnowienie obietnicy; obietnica to naddatek, to „jeszcze nie”, które podtrzymuje napięcie historii”.⁸ Historia nie jest czymś, co

⁶ J. Kłoczowski, *Rekolekcje o nadziei*, Kraków 2005, s. 16.

⁷ J. Pieper, *Nadzieja a historia*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1981, s. 14-15. „Nadzieję żywi się wobec czegoś mile witanego, pożądanego, kochanego, wobec czegoś dobrego, co posiadającemu nadzieję rzeczywiście może przypaść w udziale. Wiąże się to z tym, że nie ma nadziei bez elementu radości. Nie da się, być może, powiedzieć, że radość należy po prostu do definicji nadziei jako cecha pojęciowa; jest ona jednak w każdym razie stałą towarzyszką nadziei – nadzieja bowiem kieruje się ku uczestnictwu w czymś dobrym...”. Tamże, s. 11.

⁸ P. Ricoeur, *Podług nadziei*, dz. cyt., s. 280.

można by zmieścić li tylko w systemie abstrakcyjnych pojęć, lecz są to konkretne dzieje stwarzane ludzkimi działaniami i oddziaływaniami. „Człowiek, który żyje nadzieją, jest w rzeczywistości najbardziej aktywny. Nadzieja jest dla niego stałym bodźcem działania”.⁹ W rzeczywistości, człowiek w swym nieskończonym dążeniu do bycia coraz bardziej sobą samym i do realizowania w nieokreślony sposób historii, czuje się wewnętrznie powołany do nadziei.

2. POTRZEBA ODKRYCIA ANTROPOLOGICZNYCH PODSTAW NADZIEI

„Nadzieja – jak stwierdza J. Pieper – jest jednak w każdym razie czymś, co można empirycznie napotkać i ująć; w naszym doświadczeniu wciąż natrafiamy na ten akt ludzki, którego człowiek, nie może bez wątpienia zupełnie zaniechać. I dlatego ktoś, kto rozważa istnienie ludzkie w jego całości, a więc ktoś filozofujący, nie może zwolnić siebie od uchwycenia i przeanalizowania nadziei jako fenomenu, i to, oczywiście, w sposób filozoficzny, a znaczy to – pod każdym względem, jaki jest dostępny naszej myśli”.¹⁰ W tym sensie warto się przyjrzeć rozważaniom I. Kanta, według którego „bycie” człowieka oznacza jego sposoby istnienia, przeżywania własnego życia. Immanuel Kant pytanie o nadzieję ujął jako jedno z trzech podstawowych pytań ludzkiego życia. W „*Krytyce czystego rozumu*” stwierdza: „Wszelki interes mego rozumu (spekulatywnego zarówno jak praktycznego) skupia się w następujących trzech pytaniach:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem czynić?
3. Czego mogę się spodziewać?”¹¹

⁹ S. Moysa, *Nadzieja zawieść nie może*, Warszawa 1981, s. 11. „Kto żywi nadzieję, ten wychyla się poza swą teraźniejszość ku jakiemuś dobru, którego zdobycie nadchodzi wraz z przyszłością, a o samej nadziei powiada, że ma „dużą” lub „małą”, zależnie od prawdopodobieństwa ziszczenia się tego oczekiwania. Nadzieja uprzedza czas, nadzieja zasila się możliwościami. I ratuje od martwicy istnienie ludzkie, kiedy to bezwład i bezruch mu zagrażają”. S. Ciechowicz, *Wstęp. „Zadatki nadziei”*, w: P. Ricoeur, *Podług nadziei*, dz. cyt., s. 6.

¹⁰ J. Pieper, *Nadzieja...*, dz. cyt., s. 10. „Lecz również i to wyróżnia kogoś żywiącego nadzieję – podkreśla J. Pieper – że musi on sobie postawić pytanie, na czym się jego nadzieja opiera. W odniesieniu do życzenia wystarczy zapytać: *czego sobie życzysz?* Natomiast w odniesieniu do nadziei pytanie to musi brzmieć: *co jest twoją nadzieją i jaka jej podstawa?*”. Tamże, s. 47-48.

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 548-549. „Pytania te tworzą niepowtarzalny wzór, nierozzerwalną strukturę. Wzajemne oddziaływanie czasowników modalnych: móc (können), musieć (müssen) i śmieć (dürfen) uprzedza nas o tym, że należy respektować wzajemne powiązania między wiedzą, postępowaniem a nadzieją wraz z postawami rządzonymi tymi trzema wyrażeniami: können, müssen, dürfen. Wiedza jest tym, co możemy; postępowanie należy do tego, co powinniśmy; nadzieja należy do tego, co nam dozwolone”. P. Ricoeur, *Nadzieja a struktura systemów filozoficznych*, tłum. E. Pulkowska, „Znak” 1973, nr 231 (9), s. 1142.

Tak więc po jednej stronie mamy pytanie: „Czym jest człowiek?”. Po drugiej stronie trzy pozostałe pytania: „Co mogę wiedzieć?...” itd. Po jednej stronie stoi człowiek w pozycji podmiotu, po drugiej stronie mamy słowo „ja” (co ja mogę wiedzieć). Po jednej stronie występuje proste orzeczenie „jest”, po drugiej mamy trzy czynności – „wiedzieć”, „czynić”, „mieć nadzieję” – którym dodatkowo towarzyszą orzeczenia modalne (mogę, powinienem, wolno mi). „Bycie” człowieka – zdaniem Kanta – oznacza jego sposoby istnienia, przeżywania własnego życia. Typowy ludzki sposób przeżywania własnego życia ma miejsce w jedności wiedzy, czynu i nadziei, a ponadto w dokonywaniu czy spełnianiu owego ustosunkowania się do życia, artykułującego się w pytaniach: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem czynić?”, „Czego mogę oczekiwać z nadzieją?”. Wiedza, działanie, nadzieja – jaki jest związek pomiędzy nimi? Wydają się one wzajemnie warunkować. Dla istoty człowieka tym samym konstytutywne są trzy elementy: wiedza, działanie oraz nadzieja. W nich dokonuje się jego bycie.¹² Nadzieja dla Kanta nie jest więc jakimś przeżyciem, które się pojawia i ginie. Należy ona do samej istoty ludzkiego bycia. Być człowiekiem to znaczy mieć nadzieję. Człowiek nie może się zamknąć we własnej skończoności, właśnie dzięki nadziei. W nadziei przekracza czas wówczas, gdy myśli i tworzy dla przyszłych pokoleń, gdy z ich pomyślnością wiąże swe pragnienia.

Każdy człowiek – podkreśla E. Bloch – nosi w sobie mniej lub bardziej artykułowaną nadzieję osiągnięcia jakiegoś celu w przyszłości. Przyszłość zawiera, w zależności od intencji konkretnej osoby, jako dominujący jakiś motyw oczekiwania, bądź motyw nadziei, bądź motyw strachu, lęku. Treści nadziei przeżywane są nieustannie. Napięcie ku przyszłości lub ku jakiemuś „gdzie indziej” – to napięcie człowieka ku jego własnemu objawieniu się w przyszłości i ku urzeczywistnieniu się „ojczyzny”, przychylniej wszystkim marzeniom człowieka. W centrum całej teorii Blocha znajduje się zawsze człowiek – istota zmieniająca świat, przekształcająca wszystkie formy bytu, realizująca swe własne i przez siebie wymyślane cele. Fenomen człowieka – niepowtarzalny w całym bycie – na tym właśnie polega, że może on marzyć, tzn. wychylać się w przyszłość. Nadzieja, przekraczając ciasne granice tego, co teraźniejsze, otwiera się na nowe możliwości, które teraźniejszość w zarodku już w sobie nosi, ale które jeszcze nie zostały zaktualizowane.¹³ „Nadzieja to według Blocha modus bycia człowiekiem (to „podmiot”, „istota”) jak długo człowiek jest niespełniony; stąd u Blocha równoważność: człowiek = nadzieja”.¹⁴ Człowiek stanowi początek nadziei, ale stoi też poniekąd u jej kresu. Przyszłość, owo „jeszcze-nie”, przechodzi w płynną teraźniej-

¹² Por. G. Haeffner, *Problem pojęcia istoty w antropologii filozoficznej*, tłum. Jaromir Brejda, „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 1, s. 65-69.

¹³ Nadzieja E. Blocha okazuje swój aktywny charakter. „Stanowi zasadę: jedynie pewną oscylację między Nie a Coś, w której decyduje się Wszystko, zasadę jako pytanie”. A. Czajka, *Człowiek znaczący nadzieją. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991, s. 273.

¹⁴ A. Czajka, dz. cyt., s. 88.

szość, nadając nowy pęd życiu. Żyjemy nie tylko w teraźniejszości, ale otoczeni różnymi możliwościami. Nadzieja nie pozwala więc człowiekowi na rezygnację, na bierne wyczekiwanie na to, co dopiero nastąpi, na opuszczanie rąk, nawet w obliczu śmierci. Człowiek stoi wobec możliwości i sam jest możliwością. Nadzieja Blocha okazuje swój aktywny charakter, jest twórczym oczekiwaniem.¹⁵ Prawdziwa rzeczywistość może być poszukiwana przez nadzieję.

Pytanie „kim jest człowiek?” stanowi główny wątek filozofii, a także filozofowania w ogóle, Otto Friedricha Bollnowa. „Gdyby miał swoje dążenia filozoficzne sprowadzić do jednej formuły – stwierdza Bollnow – to najbardziej odpowiadałoby mu miano filozofii nadziei”.¹⁶ Bollnow dokonuje rozróżnienia między wyczekiwaniem (Erwartung) i nadzieją (Hoffnung). Wyczekiwanie dotyczy zarówno tego, co miłe i przyjemne, jak i tego, co nieprzyjemne. Jest oczekiwaniem napiętym i angażującym. Przyszłość wyczekiwana jest wyraźnie „zamknięta”, ponieważ zamyka ją wizja przewidywanego. Nadzieja zaś dotyczy tego, co miłe, nic jej nie ogranicza ani w czasie ani w przestrzeni. Nadzieja nie stanowi trwałej zdobyczy, musi być wciąż odnawiana i jesteśmy zdolni do jej zachowania. Nadzieję kieruje Bollnow nie na jakieś wydarzenie konkretne, lecz ku przyszłości w ogóle i określa jako wszechobejmującą ufność. Ufność wobec rzeczywistości otwiera nas na świat i pozwala zobaczyć go od „środka”.¹⁷ Bollnow opowiedział się za antropologiczną koncepcją „uniwersalnej nadziei”, którą definiuje jako ogólny warunek życia, a w szczególności (jako) ogólny warunek wychowania. Nadzieja jest skierowana na przyszłość, jako metafizyczny nawyk «oczekiwania». Jest fundamentalną strukturą egzystencji ludzkiej. Życie posiada wymiar przyszłości – człowiek nie jest tylko tym, którym został uczyniony, lecz tym, którym nadal się staje.¹⁸ Zasadniczy charakter rzeczywistości polega na tym, że można się na nią zdać, że w pierwszym rzędzie stanowi ona oparcie, nie przeszkodę.

Punktem wyjścia w filozofii Gabriela Marcela jest fakt istnienia, a jej przedmiotem – różne przejawy ludzkiej egzystencji. Poznawana prawda nie ma charakteru abstrakcyjnego – jest zawsze zapodmiotowiona w osobistym doświadczeniu człowieka. „Ten, kto ma nadzieję – stwierdza G. Marcel – jeśli tylko ta nadzieja jest choć trochę realna i nie sprowadza się do platonicznych życzeń, wydaje się sam sobie jak gdyby włączony w pewien określony proces; właśnie jedynie z tego punktu widzenia można zdać sobie sprawę, co jest specyficzne i – dodałbym –

¹⁵ Por. W. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 246-247.

¹⁶ Cyt. za: M. Pulkowska, *Otto Friedrich Bollnow – filozof zaufania do świata*, „Znak” 1979, nr 305 (11), s. 1185.

¹⁷ Por. K. Urbanek, *Osoba – nauka – wiara. Filozofia personalistyczna Pedra Laina Entralga*, Warszawa 2007, s. 55.

¹⁸ Por. J. Surzykiewicz, *Hoffnung – eine vernachlässigte Wirklichkeit In Psychologie und Pädagogik*, w: *Lebendige Gemeinde*, M. Neubrand (Hg.), Regensburg, s. 177-178; K. Urbanek, dz. cyt., s. 59.

ponadrozumowe, a być może także ponadrelacyjne w nadziei, która przedstawia się (...) jako tajemnica, a nie jako problem”.¹⁹ Nadzieja wtrąca człowieka w jakieś oczekiwanie. Pierwszym doświadczeniem, do którego odwołuje się francuski myśliciel, jest doświadczenie nadziei najbardziej błażej i prozaicznej: „Mam nadzieję, że Jakub przyjdzie jutro na obiad, a nie dopiero po południu”.²⁰ Inny zupełnie charakter nadziei ma miejsce wtedy, gdy przechodzę jakąś życiową próbę. W tej sytuacji „Stwierdzenie „mam nadzieję” w całej swej sile zwrócone jest w kierunku jakiegoś wybawienia. (...) Nadzieja mieści się dokładnie w ramach próby i nie tylko się z nią łączy, lecz stanowi odpowiedź bytu na tę próbę”.²¹

Nadzieja sprawia, że człowiek może siebie samego wciąż przekraczać. „W nadziei poprzez stosunek do wydarzeń, a zwłaszcza może poprzez ich wpływ na mnie, rozwija się pewien typ stosunków, pewien rodzaj bezpośredniości, który można porównać z moim stosunkiem do kogoś innego (...) mogą mieć lub nie mieć nadziei w odniesieniu do osoby, za którą w pewien sposób jestem odpowiedzialny; i możemy teraz zapytać, czy stwierdzenie: pokładam w tobie nadzieję nie jest w rzeczywistości najautentyczniejszą postacią stwierdzenia: mam nadzieję”.²² Nadzieja „wtrąca” w istnienie i autentyczne *bycie*. Podmiot nie może rozważać nadziei w oderwaniu jej od siebie samego.

Problem nadziei przenika całokształt antropologii filozoficznej J. Tischnera, który stwierdza, że świat współczesny jest światem szczególnie żywo i głęboko doświadczanej nadziei. „A dlaczego nadzieja? Skąd to szczególne waloryzowanie nadziei? – pyta J. Tischner. Odpowiem krótko: ponieważ nadzieja jest, jak wierzę, najwłaściwszą dla nas perspektywą odkrywania i oglądania prawdy, prawdy o chrześcijaństwie, o człowieku, o naszym świecie. (...) W nadziei i poprzez nadzieję odsłania się aksjologiczny wymiar egzystencji ludzkiej. Człowiek doświadcza siebie najgłębiej, gdy czuje, że jest jakąś, nawet dla samego siebie, tajemniczą wartością. (...) Człowiek broni siebie swą nadzieją i swą nadzieją walczy o swą ludzką twarz”.²³

Można wnioskować, iż każdy musi znaleźć odpowiedni klucz, który pomoże mu udostępnić własny wymiar nadziei. „Gdy sam rdzeń mojej istoty jest zagrożony – stwierdza J. Tischner – moja nadzieja szuka podstaw ufności w samym źródle mojego bytu. (...) Nadzieja jest odpowiedzią na coś, co leży głębiej, co jest związane z podstawową sytuacją człowieka w *bycie*”.²⁴ Nadzieja oznacza, że

¹⁹ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 35.

²⁰ Tamże, s. 29.

²¹ Tamże, s. 30.

²² Tamże, s. 41-42.

²³ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 5-6. „Darem podstawowym jest dla człowieka samo jego człowieczeństwo”. Tenże, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2000, s. 48.

²⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej...*, dz. cyt., s. 275. „Być osobą istotą dramatyczną – to wierzyć, że ma się w rękę swą zgubę i swe ocalenie. (...) Zakłada to, że człowiek – osoba – jest „bytem-dla-siebie”. (...) Ponieważ jest „dla siebie” może sobie siebie „przyswoić”. Uczestnictwo w dramacie

człowiek wybiega poza rzeczywistość, która otacza go tu i teraz, ku jakimś światom możliwym, przyszłym. „W miejsce nadziei płytszej pojawia się nadzieja głębsza, w miejsce nadziei przemijającej – nadzieja trwała, w miejsce nadziei, która się ziścić nie może, nadzieja, która się urzeczywistnia”.²⁵ Zawarte w nadziei dobro emanuje więc na sposób odczuwania przyszłości, zmienia sens czasu w bezpośrednim doświadczeniu egzystencjalnym.

Człowiek współczesny dojrzewa w nadziei, w jej konfliktach, stygnięciach i w jej powrotach. Dojrzewa w miarę, jak coraz bardziej dojrzęła staje się jego nadzieja. Przeżywa swoje życie jako istnienie w nadziei, jako plan do realizacji; patrzy zawsze poza teraźniejszość, w kierunku swych przyszłych możliwości, które zapowiadają się jako doświadczenia życiowe. W perspektywie nadziei człowiek podejmuje czyn „przyswojenia” siebie sobie, a tym samym człowiek jest w stanie wyjść poza siebie. Podstawowym dążeniem człowieka jest bycie coraz bardziej sobą. Formuła „bycia sobą” jawi się tutaj jako synonim nadziei, pozwala stwierdzić, iż człowiek może „być sobą” tylko w nadziei.

3. DYNAMIZM NADZIEI W PRZESTRZENI WYCHOWAWCZEJ

Problematyka filozoficzna i pedagogiczna refleksja prowadzi nas do zajęcia stanowiska wobec tej podstawowej kategorii (paradygmatu) egzystencji ludzkiej – nadziei. Nadzieja metafizyczna pozostałaby w świecie metafizycznej hipotezy i byłaby może nawet próżna, gdyby jej nie podtrzymywała od wewnątrz pewność, że pewnego dnia jej oczekiwania się spełnią, lub że już nastąpiło ich spełnienie. Nadzieja, rozumiana jako wyraz możliwości, przed którymi stoi człowiek, konstytuuje sens wszelkiej działalności naukowej, z pedagogiką i filozofią włącznie. W istocie, człowiek powołany jest do nadziei w świadomości swojego indywidualnego bytu, jak też swego bytu w związku ze światem, innymi, historią. Człowiek, *homo esperans*, jest otwarty ku przyszłości, penetruje ją, stara się formułować odległe cele, do których zamierza dążyć. „Trzeba stwierdzić, że nadzieja jest niezbędna. Bez niej nie można myśleć, planować, działać. Nie jest to coś, co stanowi opcję. Zauważmy, że kiedy nadzieja zostanie pogrzebana w jednym miejscu, ludzie zaczynają jej szukać gdzie indziej”.²⁶ Nadzieja zatem jest odpowiedzią na coś, co jest związane z podstawową sytuacją człowieka w bycie. „Doświadczając nadziei, człowiek doświadcza siebie jako wartości”.²⁷ Tym co wyróżnia nadzieję, jest jej zwrot ku przyszłości.

jest „przyswajaniem” lub „zatracaniem” siebie w perspektywie nadziei lub rozpacz”. Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 14.

²⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 308.

²⁶ *Debata o nadziei*. W „Jaskini filozofów” rozmawiają prof. Krzysztof Michalski, prof. Barbara Skarga, prof. Władysław Stróżewski i prof. Charles Taylor. Wprowadzenie: Krzysztof Mech, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 21(2759), s. 10.

²⁷ J. Tischner, *Świat ludzkiej...*, dz. cyt., s. 276.

Problematyka wychowawcza dotyczy zawsze konkretnego człowieka. To osoby decydują o wychowaniu, z kolei proces wychowania pojawia się konstytutywnie jako relacja: wychowawca – wychowanek. Trafna diagnoza rzeczywistości wychowawczej jest warunkiem możliwości dalszej skutecznej pracy pedagogicznej. „Nadzieja jest możliwa tam, gdzie jest powiernictwo nadziei, gdzie człowiek komuś siebie powierza. Aby mogła zaistnieć nadzieja, musi być ktoś, w kim ją pokładamy”.²⁸ Przyszłość, którą określa nadzieja, jest przyszłością jakiegoś dobra. „Dzięki nadziei czas ukazuje się człowiekowi jako czas wzrostu, kwitnienia, dojrzewania. Nadzieja spodziewa się czegoś od jutra...”.²⁹ Proces kształcenia i wychowania nie da się sprowadzić do schematów wytwarzania na przykład w procesie produkcji. Pomijając wszelkie inne uwarunkowania, można powiedzieć, że oddziaływaniom edukacyjno-wychowawczym towarzyszyć będzie zawsze nadzieja, że... Wobec powyższego nauczyciel-wychowawca nie pozostaje jedynie na poziomie przyszłościowych i wyidealizowanych wizji wychowanka, ale bierze go takim, jakim jest tu i teraz, z jego konkretną sytuacją życiową, w nadziei, że może go wspierać w procesie przemian.

Praktyczne implikacje, dla stylu myślenia i działania nauczyciela w procesie nauczania, ma koncepcja nadziei skierowana na innych, jako źródło oczekiwań i celów dla siebie i dla innych oraz stałość w konfrontacji z różnymi przeszkodami. W tym przypadku można dopatrywać się ścisłego związku między postawą nauczyciela i postawą wychowanka. Pedagogiczną interpretację nadziei można przedstawić w kontekście tego wszystkiego, dzięki czemu tworzy się cierpliwość i tolerancję, wiarę i zaufanie w możliwości ucznia (wychowanka). Nadzieja pozwala także na rozróżnienie pomiędzy pedagogicznym i niepedagogicznym czynem, a tym samym wskazuje na postawę moralno-duchową. Osiąga ona centralne znaczenie w niepewnych i wymagających uwagi sytuacjach, rodzi zaufanie, budzi bezpieczeństwo oraz animuje potencjał przemian zarówno u wychowawcy, jak i u powierzonych mu wychowanków.³⁰ Dlatego nie jest bez znaczenia to, czy i o jakich wartościach osobowych wychowawca chce świadczyć.

Proces wychowawczy jest procesem dojrzewania człowieka do pełni jego człowieczeństwa. W relacji człowieka do człowieka nadzieja jest wiarą w dobro w drugim człowieku i w jutro tego dobra – w rozwój i sens tego rozwoju. Nadzieja przy tym jest nie tylko siłą dynamiczną dla tego, kto żywi nadzieję – ale i dla tego, komu się ją okazuje jako zaufanie. Rysem istotnym wszelkiej nadziei jest moment „zawierzenia siebie”. Żyjąc nadzieją, pokładamy w „kimś naszą nadzie-

²⁸ J. Tischner, *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2001, s. 81.

²⁹ J. Tischner, *Miłość nas rozumie...*, dz. cyt., s. 79.

³⁰ Por. J. Surzykiewicz, *O potrzebie psychopedagogicznej refleksji nad nadzieją*, w: *Pedagogika społeczna. Tradycja i współczesne konteksty*, red. W. Theiss, M. Winiarski, Warszawa 2006, s. 175-176.

ję”. Pokładając w kimś nadzieję, wyrażamy przekonanie, że ktoś jest wierny. „Najpierw powiernikiem jest ktoś, na kim można się oprzeć. Ale z drugiej strony, wychowanek, który powierza swoją nadzieję, musi mieć świadomość, że w oczach wychowawcy jest „kimś”, ma jakąś wartość. W tej relacji tkwi głęboka aksjologia. Można powiedzieć, że krystalizuje się w niej aksjologiczne „ja” wychowanka, który zostaje w czymś doceniony – często w tym, czego sam w sobie nie docenia – oraz „ja” wychowawcy, który jest gotów narazić siebie za wychowanek i stanąć w jego obronie, gdy zajdzie taka potrzeba”.³¹ Nadzieja jest synonimem „stymulacji” zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej, zarówno indywidualnej, jak i społecznej. Doświadczenie wspólnoty jest ostatecznie źródłowym doświadczeniem nadziei. Człowiek w swoim otwarciu się, dawaniu, współdziałaniu, realizuje siebie samego. Odkrywa, że współdziałanie międzyludzkie jest czymś, co pozostaje ciągle do zrobienia, jest rzeczywistością, która może być zrealizowana w przyszłości i która stanowi zawsze kierunek dążeń nadziei. W istocie człowiek powołany jest do nadziei w świadomości swojego indywidualnego bytu, jak też swego bytu w związku ze światem, innymi, historią.³² A zatem „powiernictwo jest tu dwustronne: nie tylko sam przyjmuję nadzieję drugiego, lecz także drugiego obarczam moją nadzieją. Powierając drugiemu moją wolność i moją nadzieję, potwierdzam w nim jego wolność i zarazem jego zdolność do heroizmu, potwierdzam w nim jego będące w ruchu człowieczeństwo”.³³

Nadzieja jest naturalnym stanem egzystencji. Istnieje kilkanaście metod działania, które wpływają na rozwój nadziei i dzięki którym osiąga ona wysoki poziom. Wśród najważniejszych wymienia się: *oddziaływania społeczne*, zarówno jednostek, jak i instytucji. Człowiek jest źródłem nadziei dla człowieka. Po drugie, ważną rolę odgrywa *własna działalność podmiotu*. Człowiek obserwuje efekty swojej pracy, gdy odnosi sukcesy, zaczyna wierzyć we własne siły, wzrasta jego nadzieja. Zwiększenie kompetencji telicznych i instrumentalnych oraz podnoszenie dynamiki działania to trzy filary, na których opiera się nadzieja dojrzała – nadzieja aktywna, wysoka, świadoma, ekspansywna i realistyczna. Po trzecie *praca nad sobą* – samopoznanie i samorozwój. Dzięki systematycznej i świadomej pracy nad myśleniem według nadziei, jednostka może podnieść ją na wyższy poziom. Nadzieja jest zatem zasadą wszelkiego tworzenia. Wymaga odwagi, trudu i wysiłku.³⁴ Osiągnięcie sukcesów w pracy nie zależy z pewnością jedynie od

³¹ J. Tischner, J. Gowin, D. Zańko, *Przekonać Pana Boga*, Kraków 1998, s. 165.

³² Por. R. Zavalloni, *Psychologia nadziei. Aby poczuć się zrealizowanym*, tłum. M. Radomska, Kielce 1999, s. 22-28. „Inni to przede wszystkim ich żywe nadzieje. Nadzieje to jest ten ludzki wybieg w przyszłość, żeby tam coś uczciwego znaleźć. Wybiegając w przyszłość, człowiek podejmuje zarazem swą przeszłość, swe dziedzictwo, swój spadek po ojcach. Tak tworzą się dzieje człowieka. Wciąż z jakąś nadzieją i wciąż z jakimś wyborem dziedzictwa”. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 257-258.

³³ J. Tischner, *Świat ludzkiej...*, dz. cyt., s. 92.

³⁴ Por. J. Koziński, *Psychologia nadziei*, Warszawa 2006, s. 134-155.

samego człowieka, ale nie mógłby mieć nadziei na sukces ktoś, kto ze swej strony nie uczyniłby wszystkiego, co możliwe, by ów sukces przybliżyć.

Życie ludzkie staje się w ramach historii, która jest nie tylko historią ludzi, ale jest nade wszystko wypełnieniem się Bożego planu zbawienia. W pedagogice o inspiracji chrześcijańskiej – która skupia analizowane komponenty nadziei – zobrazowaniem tej sytuacji jest wydarzenie spotkania człowieka z Bogiem. Bóg składa nadzieję w człowieku, „objawia siebie”. „Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakikolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości. Jego królestwo to nie wymagowane zaświaty, umiejscowione w przyszłości, która nigdy nie nadejdzie; Jego królestwo jest obecne tam, gdzie On jest kochany i dokąd Jego miłość dociera”.³⁵ Żywy obraz tego, kto bierze w swe ręce nadzieję człowieka, nakreśla Ewangelia. Nadzieja chrześcijańska ośmiela się nie tylko powiedzieć, iż istnieje ktoś „Inny”, lecz także stwierdza, że można *kontemplować* pośród nas samoobjawienie i wierność tego „Innego”. „Inny” objawił się nam w sposób osobowy: jako Bóg Abrahama, Mojżesza, proroków, a wreszcie jako Bóg Jezusa Chrystusa. Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie stały się ceną i rękojmią naszego zmartwychwstania, a przez to również naszej nadziei. Ta nadzieja pozwala nam oczekiwać przyszłej „chwały dzieci Bożych”. Życie nadzieją oznacza więc, że w imię rzeczy *przyszłych* chrześcijanin otrzymuje bardzo szczególną misję w odniesieniu do czasów *obecnych*. Tym sposobem droga nadziei zaprasza nas, abyśmy też ze swej strony zwrócili się ku innemu, wzięli na siebie ciężar jego braków, cierpień i niedoskonałości.³⁶ „Fundamentalna postawa nadziei z jednej strony nie pozwala chrześcijaninowi stracić z oczu ostatecznego celu, który nadaje sens i wartość całej jego egzystencji, z drugiej zaś dostarcza mu trwałych głębokich uzasadnień dla codziennego wysiłku przekształcania rzeczywistości zgodnie z Bożym zamysłem”.³⁷

Dana nam nadzieja nie odnosi się zatem do jakiegoś przyszłego życia, lecz przede wszystkim do świata istniejącego tu i teraz. Ona uświadamia nam, że istnieje coś więcej. „Budowanie nadziei jest przede wszystkim tworzeniem relacji powiernictwa. Chodzi o to, żeby wychowanek miał kogoś, komu może powierzyć swoją nadzieję”.³⁸ Każdy wychowanek, powierzający wychowawcy własną nadzieję, słusznie spodziewa się z jego strony świadectwa odpowiedzialności i wierności owej nadziei. Budujący swoją tożsamość wychowanek nie będzie przekonany o sensie pracy nad sobą, jeśli nie będzie miał wokół siebie ludzi dorosłych o czytelnej tożsamości, gotowych do dialogu z innymi. Nie wszystkie nasze

³⁵ Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, n. 31.

³⁶ Por. I. Verhack, *Znaczenie nadziei dla naszych czasów*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” 1997, nr 5 (101), s. 8-11. „Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje «aż do końca», do ostatecznego «wykonało się!» (por. J 13, 1; 19, 30)”. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, n. 27.

³⁷ Jan Paweł II, List Apostolski *Tertio millennio adveniente*, Watykan 1994, n. 46.

³⁸ J. Tischner, J. Gowin, D. Zańko, dz. cyt., s. 164.

oczekiwania i pragnienia spełniają się: jedne tak, inne nie. Ale nawet wówczas, gdy się nie spełniają, nie tracimy nadziei, gdyż w nadziei jest jeszcze ten element paradoksalny: posiadanie nadziei wbrew... nadziei. Czas nadziei jest więc czasem dialogu, pytania i odpowiedzi, odnoszeniem nadziei do konkretnego wydarzenia, którego znaczenie i sens zostaje odczytany poprzez pryzmat jutra.

HOPE AS A DYNAMISM OF HUMAN'S DEVELOPMENT AND EXISTENCE

Summary

Instead of just 'being', man is sort of 'becoming' during his existence. Of particular importance to the becoming, which embraces the whole of existence, is the being and activity of a personal subject. Man is naturally open and creative: becoming and self-fulfilling. Man who continually strives for his fullness in all his actions and dealings is supported by hope. Hope comes true in the sheer existence of a subject, and it relates to a personal subject who has hope. Being full of hope, man goes beyond the boundaries of his existence. He is looking for the meaning of man in all the dimensions of his human existence. Hope is a gift which you receive, but also a gift which you may be entrusted with. It is a reference to a certain experience, which is reflected in the statement: 'I have hope'. The issue of hope is thus inherent in the multidimensional nature of man's 'being' and the multidirectional character of his 'becoming'. It is a response to what is associated with the vital situation of man in his existence. It requires courage, strain and effort. Man called homo esperans is open to and explores the future, trying to set distant goals which he is going to reach. What makes hope so distinctive is its turn to the future. It makes you aware that there is something more. Not all of our desires and expectations get fulfilled: some do while others do not. However, we do not lose hope even when they do not come true because there is still that paradoxical element of hope: having hope against... hope. Therefore, the time of hope is a time of dialogue, question and answer, and of applying hope to a specific event, the meaning and sense of which is interpreted through the prism of tomorrow.

Translated by Jowita Żuk

Nota o Autorze: KS. DR STANISŁAW CHROBAK SDB – adiunkt w Instytucie Pedagogiki im. Św. Jana Bosko na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW. W swoich badaniach podejmuje problematykę z zakresu teorii wychowania i pedagogiki w inspiracji chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: osoba, nadzieja, wychowanie

KS. BOGDAN STAŃKOWSKI SDB

GODNOŚĆ OSOBY – IMPLIKACJE NA POLU WYCHOWAWCZYM

WSTĘP

We współczesnym społeczeństwie postmodernistycznym, w czasach dominacji pieniądza, godność człowieka nie jest tematem, który łatwo może być poruszony w dyskusjach pomiędzy ludźmi. Filozofia postmodernistyczna jest swoistą wersją antyhumanizmu burzącego wiarę w człowieka, w jego możliwości poznawcze i twórcze.¹ Niemniej jednak w ostatnich latach zdecydowanie można zauważyć większe zainteresowanie problemem godności i podmiotowości człowieka. To oznacza również głębsze spojrzenie w zagadnienie koncepcji człowieka, jak również ciągle poszukiwanie prawdy o tym człowieku. Choć w piśmiennictwie pedagogicznym zagadnienie godności nie stanowi głównego przedmiotu rozważań, to jednak trzeba podkreślić, że kwestia godności osoby jako fundamentu wszelkiego wychowania jest przywoływana w wielu kontekstach. Zagadnienie godności i podmiotowości ucznia w wychowaniu jest już tematem, który na stałe wpisał się w debatę naukową.² Celem niniejszego artykułu będzie próba ukazania, w oparciu o rozważania dotyczące godności osoby ludzkiej, iż owa godność jest wartością wychowawczą i z tego względu zostaną również nakreślone niektóre obszary, dzięki którym młoda osoba może kształtować swoją godność.

1. CZŁOWIEK JAKO PODMIOT – PRYMAT OSOBY

Każdy człowiek jest mniej lub bardziej powiązany ze swoim kręgiem kultury, ze swoim narodem czy religią. Różni się on w sposób zasadniczy od rzeczy, roślin oraz zwierząt. Człowiek nie jest rzeczą. W odróżnieniu od świata zwierząt

¹ Por. M. Nowicka-Kozioł, *Godność podmiotu ponowoczesnego*, w: *Prawo głosu i różnicy a podmiotowość*, red. M. Nowicka-Kozioł, Warszawa 2002, s. 13.

² Por. T. Kukułowicz, E. Całka, *Podmiotowość wychowania*, w: *Teoria wychowania. Wybrane zagadnienia*, red. T. Kukułowicz, Stalowa Wola 1997, s. 72-79.

i roślin, posiada on swoją godność.³ Pośród wszystkich stworzeń tylko człowiek jest osobą, podmiotem świadomym i wolnym, dlatego też stanowi ośrodek i szczyt wszystkiego na ziemi.⁴ Godność jest najcenniejszą wartością człowieka, wartością ontyczną – wrodzoną, niezbywalną, trwałą, ale jednocześnie również zobowiązującą. Przysługuje ona każdemu bez względu na to jak postępuje.⁵ T. Styczeń twierdzi, że godność jest właściwością osoby ludzkiej, która utożsamia się z osobą i odsłania w doświadczeniu moralnym oraz jawi się w powinnościowych odniesieniach w stosunku do siebie i innych osób.⁶

W nauczaniu Kościoła uznanie prymatu człowieczeństwa (człowiek mający swoją godność), przed rzeczą, ma swoje uzasadnienie w dwojakiego rodzaju argumentacji: pierwsza ma swoje podstawy w widzeniu człowieka na drodze naturalnego poznania, druga – na drodze Bożego Objawienia.⁷ Człowiek z uwagi na swą rozumność, wolność, posiadając głos sumienia, zdolność do wyrażania uczuć jest nie tylko częścią przyrody, ale jest przede wszystkim „kimś wyosobnionym” z niej, jest osobą.⁸ Podobieństwo do Boga, wyrażając się w rozumności i wolności w pewien sposób wyróżnia człowieka ponad wszystkie stworzenia widzialnego świata i czyni go osobą zdolną, aby wejść w kontakt ze swoim Stwórcą i nawiązać z nim dialog interpersonalny.

Prymat osoby i jej godność najpełniej jest widoczna na kartach Pisma świętego. Księga Rodzaju ukazuje, iż cały świat wraz z człowiekiem, został stworzony jako dobry.⁹ Jest on dobry nie tylko sam w sobie, jest dobry dla człowieka, jest dla niego wartością, jest stworzony przez Boga dla człowieka.¹⁰ Godność człowieka, uzyskana przy stworzeniu, a nadwyrężona przez grzech, została ponownie dowartościowana przez ofiarę Chrystusa. Człowiek zostaje stworzony na nowo.¹¹

W świetle tych sugestii przed człowiekiem stoi wielkie zadanie, aby zachować swoją godność, uświadamiając sobie fakt bycia wybranym przez Boga i powołanym do wypełnienia swojego człowieczeństwa. Tak więc człowiek musi przeżyć wielkie zdumienie wobec własnej wartości i godności w oczach Boga.¹² Zadaniem zatem i zarazem wyzwaniem dla edukacji i wychowawcy będzie z jed-

³ Por. Jan Paweł II, *Orędzie do Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku 2 X 1979*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym-Lublin 1987, s. 93.

⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, n. 37.

⁵ Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1980, s. 83.

⁶ Por. T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 269-272.

⁷ Por. P. Andryszczak (ks.), *Chrześcijanin wobec... zagadnień społecznych*, Kraków 2002, s. 17.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 27.

⁹ Por. Rdz 1, 31.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 8.

¹¹ Por. tamże, nr 10.

¹² Por. tamże.

nej strony dopomóc wychowankowi w przeżyciu tej przygody odkrycia własnej wartości i godności, a z drugiej dopomóc mu w osiągnięciu sztuki życia, któremu można by nadać zamię życia godnego i w pełni zrealizowanego.

2. GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W WYCHOWANIU

Życie i praca wychowawcza polega na uznaniu rangi (godności) drugiej osoby. Ostatnimi czasy jesteśmy świadkami częstych sytuacji deprecjonowania godności młodego człowieka w szkole czy w rodzinie. Upokarzanie dziecka, izolacja, szykanowanie, fizyczne znieważanie, to tylko niektóre formy naruszania godności wychowanków. W wielu przypadkach tłumaczy się to chęcią „normalnego” wychowywania młodego człowieka.

W mówieniu o wychowaniu nie można abstrahować od założeń antropologicznych i rzetelnej filozoficznej wiedzy o człowieku. Idea bowiem wychowania w głównej mierze zależy od przyjętej koncepcji człowieka. Na przestrzeni wieków, różni ludzie reprezentowali odmienne teorie odnośnie do idei godności i konsekwencji takich koncepcji w procesie wychowawczym.¹³ I tak, idea godności w wychowaniu miała swoje burzliwe dzieje, przechodząc od kontestacji i odrzucenia do umieszczenia jej na szczycie hierarchii wartości.¹⁴ Nie ulega wątpliwości, że współczesne społeczeństwo stawia nadal swoim obywatelom wymagania życia godnego, posiadania poczucia godności i respektowania jej.¹⁵ Należy stwierdzić, że również od strony ustawodawczej istnieje żywe zainteresowanie sprawami edukacji i zagadnieniem poszanowania godności ucznia.¹⁶

Niemniej jednak trzeba zauważyć, że żyjemy w takich czasach, w których następuje ścieranie się prądów filozoficznych i ideowych, odmiennych wizji wychowania, co w efekcie prowadzi do wzmacniania dyskusji odnośnie do celów wychowania, programów, fundamentów, na których można by kształtować mło-

¹³ Pierwszym w dziejach cywilizacji zachodniej, który posłużył się terminem „godność” był Cynceron, mówiąc o niej jako przymocie osób z racji zajmowanych stanowisk w społeczeństwie i w życiu publicznym. Seneka był myśli, że godność przysługuje każdemu człowiekowi, nawet niewolnikom, którzy jeszcze nie zajmowali żadnej znaczącej pozycji w społeczeństwie, z tej racji każdy człowiek posiada duszę, będącą wyrazem partycypacji w bóstwie. Ciekawe myśli odnośnie do godności człowieka zostały wypracowane w okresie Odrodzenia. Podkreślano przede wszystkim, iż godność jest podstawą do uznania praw pogan do wolności sumienia, prawa do życia, posiadania własności. Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 21-22.

¹⁴ Por. Raport UNESCO zaprezentowany przez J. Delors, *Edukacja. Jest w niej ukryty skarb*, Warszawa 1998.

¹⁵ Por. *W perspektywie roku 2000*, Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa 1995, s. 82, a także *Świat przyszłości a Polska*, Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa 1995, s. 133.

¹⁶ Por. Dz. U. 1991 Nr 95 poz. 425 Ustawa z dnia 7 września 1991 r. O systemie oświaty.

dego człowieka.¹⁷ Kryzys pogłębia się z uwagi na fakt, iż społeczeństwa Europy coraz bardziej popadają w złudzenie liberalistycznej, relatywistycznej ideologii, co prowadzi do rozchwiania systemu wartości i postrzegania człowieka w fałszywym świetle. Takie środowisko wychowawcze nie sprzyja wychowywaniu człowieka do prawdziwej wolności, nie sprzyja urzeczywistnianiu się osoby.

Chrześcijańska wizja (koncepcja osoby) opiera jej godność na prawdzie o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże.¹⁸ Wyniesiona do uczestniczenia w życiu Bożym natura ludzka i prawda o godności człowieka odkupionego przez Jezusa Chrystusa są zaproszeniem każdego człowieka do dialogu z Bogiem.¹⁹ Jest to najwyższy przejaw uznania godności człowieka i podstawa wychowania personalistycznego, odwołującego się nie tylko do dialogu między wychowawcą a wychowankiem, ale przede wszystkim do dialogu między wychowankiem a Bogiem.²⁰

Wychowanie w duchu chrześcijańskim będzie się zatem odwoływało do prawdy o umiłowaniu człowieka przez Boga. W tej miłości znajduje się ostateczne źródło godności wychowanka. Człowiek ma godność, jest godzien miłości i może tę miłość nieść innym. W ten sposób realizuje siebie, a wychowanie winno ukazać młodemu człowiekowi możliwości realizacji siebie poprzez miłość Boga i bliźniego na miarę tej godności.

3. CZYNNIKI KONSTYTUUJĄCE GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

3.1. Zdolność autokreacji

Człowiek jest powołany do kształtowania własnego rozwoju osobowego. Tworzenie siebie jest niejako wpisane w bycie człowiekiem, w powołanie do tworzenia historii własnego życia. Człowieka wyróżnia to, że chce sam być takim, jakim on sam chce być. Mowa jest tutaj o ludzkiej zdolności do świadomego kształtowania siebie, własnej indywidualności, krótko mówiąc o możliwości autokreacji.²¹ Tak pojęta autokreacja odwołuje się do takiego pojęcia osoby, które jej godność traktuje jako podstawę wychowania. Wychowanek, będąc osobą-podmiotem mającym swoją godność, nie może, zatem być traktowany jako istota

¹⁷ Por. W. Cichoń, *Wartość. Człowiek. Wychowanie*, Kraków 1996, s. 78.

¹⁸ Por. S. Chrobak (ks.), *Personalistyczny wymiar pedagogii Jana Pawła II*, w: *Wychowanie na drodze. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 204.

¹⁹ Tamże, s. 197-198.

²⁰ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 95.

²¹ Por. T. Ślipko, *Godność człowieka w etycznym aspekcie*, w: J. Buczkowska, A. Lemańska, *Stworzenie i ewolucja*, Warszawa 2002, s. 135.

poddawana ćwiczeniu czy tresurze. Jest on osobą, a nie rzeczą będącą własnością rodziny czy państwa.²²

Człowiek ze swej natury nie jest z góry określony, lecz stanowi pewną „możliwość bycia”, pewną możliwość istnienia. Tę możliwość musi sam zaprojektować. Wychowanie zatem, z jednej strony winno stawiać sobie taki cel, aby wzbudzać poznanie własnego istnienia, a z drugiej strony uzdalniać podmiot (wychowanka) do podjęcia się roli kierowania własnym życiem, własnym procesem rozwoju.²³ Tak pojęte wychowanie będzie więc maieutyką czyli wzbudzaniem osoby w wychowanku,²⁴ będzie wychowywaniem do bycia osobą.²⁵ W konsekwencji chodzi, więc o kształtowanie osobowego „ja” o wzmacnianie świadomości własnego „ja” – nie w znaczeniu przechodzenia w skrajny egoizm, ale w sensie poczucia wartości siebie jako osoby, godności tej osoby.

3.2. Godność osobowa i osobowościowa

Analizując główne zagadnienia pedagogiki personalistycznej, która nawiązuje do chrześcijańskiego i kantowskiego rozumienia godności, natrafiamy na dwa bardzo ważne rozróżnienia pomiędzy godnością osoby i godnością osobowościową.²⁶

Godność osoby ludzkiej może być rozumiana przede wszystkim w sensie ontycznej wartości, która jest wrodzonym, wewnętrznym, naturalnym znamieniem człowieka niezależnym od kontekstu społecznego czy historycznego. Wg Jana Pawła II, godności nie można okaleczyć, umniejszyć czy też zniszczyć, ale wręcz przeciwnie, trzeba ją uszanować i chronić. Człowiek, będąc osobą, jest wyposażony potencjalnie w rozum, sumienie i wolność wewnętrzną. Z tego też względu każdemu człowiekowi przysługuje godność osobowa.²⁷ Godność jest immanentnie związana z człowiekiem, nie ulega zniszczeniu, ale jest nam zadana, jest pewnego rodzaju wyzwaniem dla człowieka. Z punktu widzenia biblijnego, godność

²² Por. M. Nowak, *Wychowanie w personalizmie*, „Chrześcijanin w świecie” 23 (1993), s. 65.

²³ Por. I. Verhack, *Wychowywać, czyli wzbudzać poznanie własnego istnienia*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 79-81.

²⁴ Por. W. Cichoń, dz. cyt., s. 74.

²⁵ Por. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: F. Adamski, *Człowiek, wychowanie, kultura*, Kraków 1993, s. 108.

²⁶ Por. Z. Chlewiński, Z. Zaleski, *Godność*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1232.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Oroędzie do ONZ*, w: *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t. 2, Warszawa 1982, s. 316.

została człowiekowi nadana przez stworzenie, gdyż jest on niewiele mniejszym od istot niebieskich.²⁸

Godność osoby ludzkiej jest pojęciem mającym szeroki zakres znaczeniowy, z tego względu może być postrzegana w wieloraki sposób. Można ją rozpatrywać jako fakt społeczny. Będzie więc tutaj cechą osobowości, potrzebą, poczuciem własnej tożsamości, prestiżem, honorem, szacunkiem wobec samego siebie i wobec innych. Może być też rozumiana w sensie pewnej doskonałości. W tym przypadku będzie można mówić o możliwości wychowania, pracy nad sobą, możliwości wpływu środowiska na kształtowanie owej godności. W takiej perspektywie godność nie przysługuje człowiekowi automatycznie. Łączy się ona z dobrym imieniem, szacunkiem, honorem, gotowością obrony własnych wyznawanych wartości. Jest ona poniekąd dowodem mocy wewnętrznej człowieka, zdobytą cnotą osobową.²⁹ Pozostaje ona w osobowości człowieka, nie jest wartością wrodzoną, dlatego też jest nazywana godnością osobowościową.³⁰

Tak rozumiana godność rodzi pewne postawy, działania o zabarwieniu moralnym. Wychowanek w swojej godności postrzeganej na sposób osobowościowy jest podatny na oddziaływanie czynników zewnętrznych: politycznych systemów totalitarnych czy zmasowanej indoktrynacji. Zadaniem wychowawcy będzie zatem wyczulanie młodego człowieka na poczucie własnej wartości, na zdolność obrony przyjętych wartości, na wyrobienie w sobie mechanizmów, które nie pozwolą na rezygnację z wartości wcześniej przyjętych. W swej działalności wychowawczej winien on również zwracać uwagę na nabywanie przez wychowanka takich postaw, które nie prowadzą do poniżania się młodego człowieka celem osiągnięcia osobistych korzyści, które wyczulą go na fakt, iż drugiego człowieka nie można traktować przedmiotowo, przyjmując postawę oportunistyczną czy też z drugiej strony rezygnować z własnego oblicza, wpadając w ślepe posłuszeństwo.³¹

W drugim ujęciu przez godność osobowościową rozumie się doskonałość, jaka zrodziła się w działaniu moralnie wartościowym. Jest ona osiągalna na drodze samorozwoju (własna praca nad sobą lub oddziaływanie środowiska społecznego), rozwoju moralnego, kształcenia czy też wychowania. Zdaniem Papieża Pawła VI godności osobowościowej przysługuje prawo do integralnego rozwoju, uznawanego za syntezę wszystkich praw człowieka. Tak więc, integralny rozwój człowieka jest imperatywem moralnym. Każdy jest zobowiązany, by „stawać się

²⁸ „(...) uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i ciężą go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk twoich, złożyłeś wszystko pod jego stopy” – Biblia Tysiąclecia, Psalm 8, 5-7.

²⁹ Por. M. Ossowska, *Normy moralne w obronie godności człowieka*, „Etyka” 5 (1969), s. 7-27.

³⁰ Por. Z. Chlewiński, Z. Zaleski, dz. cyt., kol. 1232.

³¹ Por. M. Ossowska, dz. cyt., s. 7-27.

człowiekiem”, nabywać swoją godność osobowościową poprzez rozwijanie władzy intelektu, wolności wewnętrznej i poczucia odpowiedzialności.³²

Jednakże odwoływanie się tylko do moralnego imperatywu rozwoju bez odwołania się do przyrodzonej godności człowieka napotyka wiele trudności natury etycznej i wychowawczej. Bowiem wychowankowie, którzy nie posiadają należytych zdolności do pogłębiania wiedzy i rozwijania swoich zdolności mogliby być traktowani jako obywatele drugiego rzędu i narażeni na różne formy dyskryminacji ze względu na np. wrodzoną niezdolność do rozwoju intelektualnego czy fizycznego. Wydaje się zatem być uzasadnionym wprowadzenie idei godności wrodzonej, która wyklucza wszelkie formy dyskryminacji.

Analizując godność osobową i osobowościową, należy podkreślić, że są one niepodzielne i łączą się ze sobą w sposób integralny z uwagi na fakt, iż ludzki byt jest jednością cielesno-duchową, a godność obejmuje zarówno stronę duchową, jak i cielesną. Obydwie godności są zatem niepodzielnie powiązane ze sobą.³³ Wrodzona godność osoby ludzkiej jest podstawą i wymogiem nabywania godności osobowościowej. Stanowią one integralną całość bez możliwości utożsamiania jednej z drugą.³⁴

4. KSZTAŁTOWANIE POCZUCIA GODNOŚCI W MŁODYM CZŁOWIEKU

W wychowaniu młodego człowieka nie można zapominać o formowaniu jego godności osobistej. Poszanowanie tej godności jest etycznym fundamentem, na którym buduje się cały proces wychowania. Ów proces zmierza do kształtowania nie tylko godności własnej, ale również do uszanowania godności drugiego. Uznanie faktu, że druga osoba posiada godność jest „kluczem autorytetu” w wychowaniu.³⁵

Potocznie mówimy, że osoba posiada godność, jeśli postępuje zgodnie z własnym systemem wartości, umie bronić przyjętych przekonań, swojej tożsamości i indywidualności.³⁶ Wpiewer jednak, nim młody człowiek zacznie świadomie żyć, „używając” i stawiając na pierwszym miejscu godność własną, musi przede wszystkim odkryć ją w sobie, musi doświadczyć przykładu uznanych autorytetów, rodziny. Winien wreszcie doświadczyć w sposób namacalny, iż praca dla innych, poświęcenie, wyrzeczenie, to droga do poznania i ugruntowania istoty godności w sobie i w innych.

³² Por. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 14.

³³ Por. B. Maurer, *Essai de définition théologique et philosophique de la dignité humaine*, w: *Les droits fondamentaux*, red. J. Y. Morin, Bruxelles 1997, s. 250.

³⁴ Por. B. Cadoré, *L'argumentation de la dignité humaine en éthique biomédicale*, „Revue d'éthique et théologie morale, le Supplément” 19 (1994), s. 74-98.

³⁵ Por. J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna*, Rzeszów 1996, s. 22-23.

³⁶ Por. J. Koziół, *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1996, s. 174-174.

4.1. Odkrywanie godności w samym sobie

Człowiek „nabywa” godność osobistą niezależnie od swojej woli już w momencie zaistnienia. Według antropologii personalistycznej wsobna wartość osoby, jej godność, jest jej dana wraz z jej zaistnieniem. Przysługuje jej z natury. Nie jest uzależniona od cech biologicznych, psychicznych czy społecznych człowieka. Godność nie jest nadawana ani odbierana. Jest wartością pierwotną. Ona nadaje wartość i sens życiu ludzkiemu.³⁷ Dzięki przypisanemu imieniu natomiast, człowiek zyskuje swoje miejsce w ziemskiej rzeczywistości jako konkretna osoba. Uważna obserwacja samego siebie prowadzi go w sposób naturalny do odkrycia swojej „inności” wśród bytów przyrody ożywionej i nieożywionej. Prowadzi go do konstatacji, iż to jedynie on właśnie jest bytem wolnym, świadomym, zdolnym do rozwoju intelektualnego i moralnego. Stąd człowiek jest postrzegany nie jako środek, ale jako cel sam w sobie.³⁸

Wychowanie w takiej perspektywie będzie wychowaniem do bycia osobą,³⁹ będzie procesem zmierzającym do wzmocnienia własnego „ja”, własnego poczucia wartości jako osoby, wzmocnienia poczucia godności jako osoby.⁴⁰ Trzeba, więc, by młody człowiek wzrastał w szacunku do godności ludzkiej osoby tzn. by ją dostrzegał zarówno w sobie samym, jak również w drugim człowieku. Takie wychowanie, które skupia się na tym, by wychowanek odkrył własną godność, by miał poczucie tej godności w sobie samym i w innych, z pewnością będzie prowadzić do budowania harmonijnej osobowości człowieka, opartej na dojrzałym postrzeganiu samego siebie i własnej tożsamości. Odkrycie własnej godności uzmysławia również młodemu człowiekowi jego prawa i obowiązki, które mają swoje podstawy właśnie w godności osoby ludzkiej⁴¹ (prawa osobowe – prawo do godnego życia, mieszkania, kształcenia, rozwoju duchowego; prawa wolnościowe – wolność sumienia i wolność religijna).⁴²

³⁷ Por. T. Biesaga (ks.), *Etyka chrześcijańska a etyka ateistyczna wobec eutanazji*, w: *Chrześcijańin wobec ... eutanazji*, red. K. Gryz (ks.), B. Mielec (ks.), Kraków 2001, s. 13.

³⁸ Por. H. Piliś, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1997, s. 28.

³⁹ Por. T. Gadacz, dz. cyt., s. 108.

⁴⁰ Są kierunki, które twierdzą, że nie ma żadnej stabilizacji własnego „ja”, z tego też względu nie ma też potrzeby wprowadzania działań zmierzających do znalezienia własnego punktu wyjścia. Wg niektórych przedstawicieli pedagogiki i filozofii, nie ma stałych zasad, są zmienne, w związku z czym, nie można mówić o pracy nad własnym „ja”, o wzmocnianiu własnej godności. Stanowisko całkowicie przeciwne do tego zaprezentowanego posiada pedagogika chrześcijańska, która utrzymuje, że człowiek jest osobą, a nie przypadkowym zlepkiem ludzkich upodobań. Tak więc praca wychowawcza nad własną godnością, nad świadomością własnej godności będzie prawdziwą koniecznością na polu wychowawczym. Por. T. Gadacz, dz. cyt., s. 108.

⁴¹ Por. R. Sugranyes de Franch, *Maritain, Human Rights and the United Nations*, „Notes ed Documents” 9 (1984), s. 114-123.

⁴² W kwestii obowiązków, warto przytoczyć teologiczną wizję człowieka, która dostrzega w naturze ludzkiej pewne wyposażenie: „dar” (prawda antropologiczna), oraz „zadanie” (prawda

4.2. Rola rodziny w wychowaniu do poczucia godności

Rodzina, szczególnie w nauczaniu Kościoła Katolickiego, pozostaje podstawowym środowiskiem wychowawczym dla młodych ludzi.⁴³ To właśnie ona winna zaspokajać potrzeby i rozwijać wrodzone właściwości dzieci. Wychowanie w atmosferze rodzinnej do poczucia godności osoby jest procesem, który sprzyja budowaniu prawidłowej osobowości młodego człowieka. Już w okresie prenatalnym, gdy ma miejsce akceptacja dziecka przez rodziców, mamy do czynienia z początkiem procesu kładzenia fundamentów pod zdrowo pojętą osobowość. To właśnie w atmosferze rodzinnej kształtuje się poczucie szacunku dla godności własnej i godności drugiego człowieka. W atmosferze miłości i poszanowania dziecko uczy się, jak odnosić się do pozostałych członków rodziny, jak mieć własne zdanie, ale również respektować poglądy innych i brać odpowiedzialność za własne decyzje.⁴⁴

Wychowanie w rodzinie do poszanowania godności zarówno tej własnej, jak również godności innych, winno również obligować rodziców do przekazywania wartości.⁴⁵ Kierując się integralną koncepcją człowieka, wychowanie takie jest skoncentrowane na kilku wymiarach: fizycznym, moralnym, intelektualnym i religijnym (transcendentnym).⁴⁶ Szczególnie, jeśli chodzi o wymiar moralny, to psychologia rozwojowa i wychowawcza podkreślają fakt, iż nie powinna być ona wymuszana przez rodziców. Chodzi głównie o wyrobienie w dziecku umiejętności empatii, rozwijanie pozytywnych kontaktów z otaczającym środowiskiem, co prowadzi do kształtowania w młodej osobie postaw szacunku dla godności osoby, rozwijania postaw etycznych i formowania się sumienia.

4.3. Życie dla innych jako forma doświadczenia godności

Jeszcze do niedawna tradycyjne programy edukacyjne były koncentrowane na treściach kształcenia w powiązaniu z treściami autonomicznych dyscyplin naukowych. Edukacja obecnej doby eksponuje osobę wychowanka, jego kompetencje intelektualne, moralne, społeczne. Przez całe lata kształcenie orientowane było

etyczna). To właśnie z natury ludzkiej płyną uprawnienia i powinności przy zachowaniu zasady komplementarności i harmonii praw i obowiązków. W takim ujęciu, moje prawo staje się równocześnie źródłem obowiązku wobec drugiego (np. prawo do życia, wolności, jest jednocześnie obowiązkiem poszanowania cudzego prawa do życia, wolności czy własności. Por. P. Andryszczak (ks.), dz. cyt., s. 19.

⁴³ Por. J. Wilk, *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze w świetle doktryny Kościoła Katolickiego*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, dz. cyt., s. 283-298.

⁴⁴ Por. J. Bagrowicz, *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, dz.cyt., s. 114.

⁴⁵ Por. tamże, s. 114.

⁴⁶ Por. J. Wilk, dz. cyt., s. 292.

na wiadomości, umiejętności, postawy. Obecnie to właśnie postawy coraz częściej wysuwane są na pierwszy plan. Chodzi tutaj zarówno o postawę wobec samego siebie (samowychowanie), jak również o postawę względem drugiej osoby.⁴⁷ Liczne działania prospołeczne, altruistyczne, mają swoje źródło w sferze emocjonalnej, głównie dlatego, że impulsem do podejmowania czynów służebnych względem innych jest z reguły empatia wobec sytuacji, w jakiej znajduje się osoba potrzebująca pomocy. Jest to możliwe po wcześniejszej internalizacji pewnych wartości, norm miłości bliźniego i odpowiedzialności osobowej. Jak wykazują badania, wiele osób pragnie spełnić jedną z najważniejszych potrzeb życiowych, a mianowicie potrzebę istnienia dla innych, bycia dla drugiego, bycia potrzebnym. Zachowania allocentryczne mają to do siebie, że człowiek wczuwa się w sytuację kogoś innego, nabiera umiejętności współodczuwania, współczucia oraz wrażliwości interpersonalnej, co przejawia się w postawie wyczulenia i braku obojętności na sprawy innych.⁴⁸ Człowiek czuje radość służenia innym, a przez to odkrywa własną godność, ma poczucie, że żyje godnie. Z tego też człowiek czerpie poczucie satysfakcji, własnej godności i szczęścia.⁴⁹ Istotne zatem zadanie stoi przed wychowawcami, by wychowywać młode pokolenie, wczulając wychowanków na sprawy i potrzeby innych. To dzięki różnym formom pomocy (wolontariat dla młodzieży starszej, praca na rzecz szkoły, koleżeńska pomoc w lekcjach itp.), młody człowiek odkrywa godność w samym sobie i w drugim człowieku.⁵⁰

Sama szkoła nie jest w stanie przygotować młodego człowieka do podołania życiowym zadaniom. Młody człowiek potrzebuje czegoś, co nie ogranicza się tylko do zdobywania kwalifikacji umysłowych, ale także jest formacją ducha, kształceniem woli, poznawaniem i odkrywaniem godności własnej i drugiego człowieka.⁵¹ To wszystko jest możliwe w relacji do innych osób. Z tego względu promowanie postawy służebnej przez wychowawców względem swoich podopiecznych jest niezastąpionym narzędziem edukacji. I chodzi tu nie tyle o przeciwdziałanie patologicznym postawom uczniów, czy szukanie „zajęć” dla swoich wychowanków, ale głównie o to, by służba drugiemu (wolontariat) była szczególnym dopełnieniem procesu edukacji widzianej jako nabycie pewnych umiejętności i cnót, odkrycie samego siebie, dojrzewanie do prawdziwej humanistycznej postawy wobec drugich. Ucząc młodych ludzi poświęcenia części swojego czasu dla potrzebujących, nie tylko wyrывa się ich z kręgu egocentryzmu, promowane-

⁴⁷ Por. I. Wojnar, *Humanistyczne intencje edukacji*, Warszawa 2000, s. 44.

⁴⁸ Por. E. Orlik, Marciniak, *Autoprezentacyjne aspekty wrażliwości interpersonalnej*, w: *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, red. P. Orlik, Poznań 2000, s. 166.

⁴⁹ Por. U. Ostrowska, *Studenci wobec godności. Między nieodzownością a kontestacją*, Kraków 2004, s. 215-217.

⁵⁰ Por. tamże, s. 219.

⁵¹ Por. J. Chrapek (bp), *Dzielmy się miłością. Wolontariat. List pasterski biskupa radomskiego na temat wolontariatu*, Radom 2001, s. 26.

go obecnie jako sposób na życie, ale głównie pokazuje się, że każdy wysiłek, nawet ten najprostsz, względem drugiego jest praktyczną umiejętnością podejmowania decyzji. Troska o godność drugiego człowieka w ramach działań charytatywnych, niejednokrotnie staje się pomocą w odzyskaniu pełni człowieczej godności samego wychowanka.⁵²

4.4. Doświadczanie aksjologicznej wielkości człowieka przez autorytet

Cechą ludzi mających autorytet moralny, ludzi nieprzeciętnych, którzy dostrzegli wielkość stworzenia we wszechświecie, jest to, że mają oni nadzwyczajną zdolność poszanowania ludzkiej godności, liczenia się z nią. Warto wspomnieć takie osoby, jak św. Maksymilian Kolbe, Janusz Korczak, Mahatma Gandhi, św. Jan Bosko, Teresa z Kalkuty czy Jan Paweł II. Dostrzeganie w otaczających ludziach wielkiej godności, chronienie człowieczeństwa ukrytego w drugiej osobie, jest wyrazem pewnej wierności wobec przyjętych ogólnoludzkich wartości, wierności, która wzbudza zaufanie.

Fakt doświadczenia wielkości drugiego człowieka, dostrzeżenie jego godności, prowadzi w sposób nieunikniony do wypracowania w sobie postawy tolerancji względem drugiego człowieka.⁵³ „Dostrzeżenie” godności w drugim rodzi postawę akceptacji, poszanowania osoby ludzkiej. Mowa jest tutaj o „pedagogice przykładów”.⁵⁴ Wychowanie w takiej perspektywie wymaga z jednej strony dobrego przykładu wychowawcy, który mimo wszystko pozostaje człowiekiem ze swoimi słabościami, a z drugiej strony wskazywanie na wielkie wzory. Dojrzewające w młodym człowieku pragnienia i ideały są w takiej sytuacji projektowane na „wzory”, dzięki czemu następuje pełny proces identyfikacji i w dalszej kolejności następuje nakreślenie punktów odniesienia, orientacji na dalszy proces życiowy.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Życie i wychowywanie we współczesnym świecie, coraz bardziej zagubionym aksjologicznie, wymaga z jednej strony, aby placówki wychowawcze były przestrzenią do podmiotowego uczestnictwa młodego człowieka w życiu wspólnotowym, a z drugiej, by faworyzowały pewne dynamizmy, które będą sprzyjały nadawaniu kierunku rozwojowi własnego człowieczeństwa przez młodych ludzi. O tym człowieczeństwie decyduje nie tyle przypadłość, materialność osoby, co

⁵² Patrz J. Kabziński (ks.), *Wolontariat – szkoła miłości bliźniego*, w: *Chrześcijanin wobec ... eutanazji*, dz. cyt., s. 96-100.

⁵³ Jest to ewangeliczna reguła: „co byście chcieli, by wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” – por. Mt 7,12 i Łk 6,31.

⁵⁴ Por. I. Verhack, dz. cyt., s. 88.

raczej strona duchowa. Wychowanie będzie zatem zmierzać do podnoszenia godności wychowanka poprzez minimalizację postaw sprzecznych z jego godnością osobistą. Młody człowiek, stojąc przed alternatywą: godność czy życie w oderwaniu od wartości humanistycznych, musi być stale gotowy do podjęcia wyzwania tego procesu samowychowania. Stąd wynika potrzeba ciągłego wnikania w problematykę godności wychowanka, tak by stawiać czoło przeciwnościom mającym swoje źródło w tendencjach reifikacji wartości czy deifikacji kapitalizmu i nastawieniu na zysk kosztem drugiego człowieka.

HUMAN DIGNITY – EDUCATIONAL IMPLICATIONS

Summary

The following article tries to describe what is human dignity and which are its repercussions in education. The first part presents the idea of the human dignity as an ontological value which is supreme and belongs only to the human being. Only a man possesses this ability to contemplate his own existence. The other part of this article describes problems connected with educating students to be aware of their responsibility to form their own personal dignity. Human dignity does not depend on biological, psychological or social characteristics. It represents a value which should be discovered and promoted in education. It leads undoubtedly to live consciously putting on the first place student's dignity.

Nota o Autorze: **KS. DR BOGDAN STAŃKOWSKI SDB** – absolwent Università Pontificia Salesiana w Rzymie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, adiunkt w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Zainteresowania: pedagogika społeczna, pedagogika szkolna, resocjalizacja, prewencja w szkole.

Słowa kluczowe: godność, wychowanie, pedagogika, godność osobowa, godność osobowościowa

KS. MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

„TE ZAJĘCIA PRZYGOTOWUJĄ SALEZJANÓW
DO PRACY DLA DOBRA DUSZ”¹.
PRZYCZYNEK HISTORYCZNO-PEDAGOGICZNY DO PREZEN-
TACJI ASYSTENCJI SALEZJAŃSKIEJ JAKO ETAPU FORMACJI

1. SPECYFICZNE *ITER* FORMACYJNE SALEZJANÓW

Instytuty życia konsekrowanego ubogacają Kościół poprzez właściwie sobie charyzmaty, budują go i wpisują się w pełnienie jego misji. Na przełożonych zakonnych spoczywa w związku z tym obowiązek takiego przygotowania swoich sióstr i braci, aby nie tylko byli sprawnymi w działaniu, np. na rzecz ubogich, chorych, dzieci i młodzieży, ale aby realizowali swe zadania w duchu właściwym swemu charyzmatowi. Takie przygotowanie osób zakonnych domaga się formacji zakonnej właściwej dla ich instytutu.² Znaczna część proponowanych w formacji treści i stosowanych metodologii jest wspólna dla wszystkich instytutów. Ze względu jednak na charyzmat i duchowość poszczególnych instytutów istnieją pewne różnice w formacji ich członków. Niektóre z nich są tak specyficzne, że nie mają swych odpowiedników w innych instytutach. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia w Towarzystwie św. Franciszka Salezego. Salezianie po złożeniu pierwszych ślubów zwyczajnie przez dwa lata udają się do postnowicjatu, gdzie kontynuują doświadczenie formacyjne nowicjatu i odbywają studia filozoficzno-pedagogiczne. Po ich zakończeniu rozpoczynają dwuletni okres praktyki wychowawczo-duszpasterskiej, zwanej *asystencją*.³ Następnie kandydaci do kapłaństwa

¹ G. Bosco, *Cenno storico sulla Congregazione di San Francesco di Sales e relativi schiarimenti*, Rzym 1874, s. 10, cyt. za P. Braido, *Don Bosco per i giovani: l'«oratorio» - una «congregazione degli oratori»*. *Documenti*, (Piccola Biblioteca dell'Istituto Storico Salesiano, 9), Rzym 1988, s. 134.

² Por. Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego «Perfectae caritatis»*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1967, n. 18.

³ Termin *asystencja*, którym w języku polskim posługujemy się, opisując praktykę wychowawczo-duszpasterską młodych salezjanów, może budzić szereg nieporozumień, zwłaszcza poza środo-

studiują teologię, a koadiutorzy pogłębiają formację teologiczną i podnoszą kwalifikacje profesjonalne. Wszyscy salezjanie w tym okresie przygotowują się do złożenia profesji wieczystej.⁴

Specyficzne *iter* formacji początkowej salezjanów bywa często niezrozumiane poza własnym środowiskiem instytutu. Na przykład: kandydaci do życia salezjańskiego już na wstępie swej drogi liczą lata dzielące ich od ślubów wieczystych lub kapłaństwa (ok. 10 lat) i chętnie wtedy porównują się z członkami innych zakonów lub alumnami seminariów diecezjalnych (6 lub 7 lat formacji początkowej). Bywa też, że sami młodzi salezjanie traktują czas *asystencji*, nie jako etap formacji, ale jako okres wolny od studiów, nieograniczony regulaminami seminarium, pełen radosnej pracy z młodzieżą. Starsi, zwłaszcza przełożeni placówek, gdzie trafiają młodzi salezjanie, traktują ich jako w pełni gotowych do pracy współbraci, zapominając, że są oni dopiero na etapie formacji początkowej.

Zdarza się także, że nawet gremium tak kwalifikowane jak Konferencja Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych w Polsce nie do końca jest świadome specyficznego *iter* formacyjnego salezjanów i w swych statystykach każdego roku uparcie oblicza alumnów diecezjalnych i zakonnych studiujących na sześciu, ewentualnie siedmiu latach studiów seminaryjnych. Dla salezjanów odbywających *asystencję* pozostaje wtedy miejsce w rubryce „urlopowani”. *Wiadomości KAI*, idąc właśnie tym tropem, w roku 1999 podały, że wśród alumnów polskich urlopowanych z racji zdrowotnych lub dyscyplinarnych najwięcej jest... salezjanów!⁵

wiskami salezjańskimi. W polskojęzycznej literaturze salezjańskiej używa się go także dla określenia postawy wychowawcy, który z miłością i zaufaniem podchodzi do wychowanka. Jest jego *asystentem* i *asystuje* go. Język włoski jest w tym względzie bardziej precyzyjny. „Asistenza”, czyli *asystencja* to postawa wychowawcy. Natomiast dla określenia praktyki wychowawczej salezjanów, rozumianej jako etap formacji, w języku włoskim używa się terminu „tirocinio pratico” – ćwiczenie praktyczne. W niniejszej publikacji terminu *asystencja* używamy zwyczajnie dla określenia etapu formacji salezjanów.

⁴ Por. *Formacja salezjanów Ks. Bosko. Zasady i normy. Ratio fundamentalis institutiones et studiorum*, tłum. z j. włoskiego A. Mazewski, Warszawa 2004³, s. 205-310.

⁵ Por. *700 nowych księży opuści seminaria*, „Wiadomości KAI” 22 (1999), s. 3. Nieznajomość ze strony autora tekstu *iter* formacyjnego salezjanów sprawiła, że dokonał on błędnej interpretacji danych dotyczących salezjanów. Podał on bowiem, że w 1999 roku 260 kleryków z polskich seminariów znajdowało się na urloпах zdrowotnych i dyscyplinarnych. Według niego 21 % z tej liczby stanowili alumni seminarium salezjańskiego w Łądzie. To znaczy, że miało ich być 52. Tymczasem w roku pracy formacyjnej (1998/99) w seminarium w Łądzie przebywało tylko 57 kleryków. Szkoda, że autor tekstu nie zadał sobie pytania o to, jak to jest możliwe, że bez mała połowa formowanych, musi korzystać z urlopow zdrowotnych lub dyscyplinarnych. Gdyby wiedział, że odbywają oni regularne praktyki duszpasterskie, sprawa publikacji w *Wiadomościach* oddałaby całą prawdę o *asystencji*. Mimo pisemnych próśb i apeli ze strony zarządu Seminarium w Łądzie Redakcja *Wiadomości KAI* nigdy nie sprostowała błędnie podanych przez siebie informacji, które w niekorzystnym świetle postawiły salezjanów i realizowaną przez nich formację.

Racje, o których powyżej, stały się dla mnie bezpośrednią motywacją bliższego zainteresowania się historią i współczesnym obliczem *asystencji* salezjańskiej, rozumianej jako etap formacji. Studium nad tym tematem pozwoliło mi odkryć niezwykle oryginalną myśl formacyjną ks. Bosko, jego cele i metodologię formacyjną, pozwoliło prześledzić jej bez mała 150-letnią historię oraz wskazać na związane z nią współczesne wyzwania.

2. KS. BOSKO I JEGO ORATORYJNY MODEL FORMACJI SALEZJANÓW

Nie nabierze się właściwego spojrzenia na *asystencję* bez zrozumienia koncepcji formacji, jaką ks. Bosko proponował swoim pierwszym współpracownikom, zwłaszcza klerykom związanym z jego oratorium, przygotowującym się do kapłaństwa. Dzieło ks. Bosko wzięło początek z lekcji katechizmu – jak sam wspomina – zaczęło się ono od spotkania z Bartłomiejem Garellim w grudniu 1848 r.⁶ Po nim przyszedł etap oratorium wędrownego i stopniowej stabilizacji w dzielnicy Valdocco. Od zarania swego dzieła ks. Bosko starał się włączać do współpracy osoby świeckie i duchownych. Z czasem coraz bardziej rozumiał, że rozwój i kontynuacja tego dzieła będzie niemożliwa bez pomocy współpracowników, zwłaszcza kleryków i księży związanych z nim na stałe.⁷ W takim przekonaniu utwierdził go między innymi arcybiskup Turynu Luigi Fransoni, który w 1854 r. uczynił go dyrektorem wszystkich oratoriów w Turynie.⁸ Przyczynił się do tego także antyklerykalny minister Urban Ratazzi, który doceniał wpływ ks. Bosko na młodzież turyńską i – pragnąc wzmocnienia i poszerzenia jego dzieła – sugerował ks. Bosko formalne związanie z sobą grupy współpracowników. Nieco później do grona gorących orędowników tej sprawy dołączył także papież Pius IX.⁹

Ks. Bosko początkowo nie myślał o tworzeniu zgromadzenia zakonnego, a raczej o otwieraniu nowych oratoriów i stworzeniu z nich silnej kongregacji. Jego współpracownicy w tym dziele mieli pozostawać z nim w dosyć silnych związkach.¹⁰ Kiedy jednak pierwsi klerycy, którzy z oratorium trafili do seminarium w Turynie, odeszli najpierw od niego, a potem z drogi do kapłaństwa, zrozumiał on, że prawdziwych współpracowników i kontynuatorów swego dzieła,

⁶ Por. G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di San Francesco di Sales dal 1815 al. 1855*, wprowadzenie, noty i edycja krytyczna tekstu A. Da Silva Ferreira, (*Istituto Storico Salesiano – Roma. Fonti – Serie prima*, 4), LAS, Rzym 1991, [odtąd: *MO*], s. 121.

⁷ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide (1815-2000)*, (*Studi di spiritualità*, 11), Rzym 2000, s. 122-128.

⁸ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. I: *Vita e opere (Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi Storici*, 3), Rzym 1979, s. 109-113.

⁹ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco...*, dz. cyt., s. 121-123, 147.

¹⁰ Por. P. Braido, *Don Bosco per i giovani...*, dz. cyt., s. 90-97.

rozumiejących i żyjących jego duchem oddania wszystkiego młodzieży, będzie musiał wychować sobie sam, spośród wychowanków oratorium. Tak zrodziła się myśl utworzenia Zgromadzenia Salezjańskiego.¹¹

Starania o zatwierdzenie kościelne nowego zgromadzenia uczyniły z ks. Bosko nie tylko zakonodawcę, ale i formatora własnych współbraci. Z urodzenia nie był on ani jednym, ani drugim. Był kapłanem diecezjalnym i wychowawcą, rozumiejącym potrzeby młodych, który wciąż odkrywał swe powołanie i krystalizował swe poglądy pedagogiczne. Nowe zgromadzenie, które powołał do życia w długim procesie, trwającym od 1858 do 1874 roku, dojrzewało razem z nim. Święty prowadził najpierw indywidualne rozmowy z niektórymi ze swych starszych wychowanków, namawiał ich do pozostania w oratorium i pracy dla dobra młodzieży. Potem zbierał ich na wspólne konferencje, stopniowo tłumaczył im tajniki życia zakonnego. Tak odbyli „nowicjat”. W końcu zaproponował złożenie ślubów zakonnych prywatnych i przyjęcia nazwy salezjanie (1859 r.). W 1864 r. jego „prywatne” zgromadzenie otrzymało dekret pochwalny ze strony Stolicy Apostolskiej. Do ostatecznego zatwierdzenia „Konstytucji Towarzystwa Św. Franciszka Salezego” doszło dopiero w 1874 roku.¹²

Ks. Bosko przez cały ten okres był formatorem swoich współbraci. Wzorem i natchnieniem dla wszelkich działań w tym względzie było jego doświadczenie z wprowadzeniem w życie salezjańskie pierwszej grupy współpracowników. Święty widział jak dojrzewali oni do pełnej świadomości powołania w oratorium, pośród młodzieży, służąc młodym, pracując na ich rzecz, asystując im, będąc żywą częścią wspólnoty młodzieżowej, angażując się w rozwiązywanie problemów młodych. Dlatego był głęboko przekonany, że nie można formować salezjanów w oderwaniu od młodzieży, w środowisku, w którym nie będą oni mogli całkowicie jej się poświęcić. Wiedział, że tylko w ten sposób wdroszą się oni w arkana systemu prewencyjnego i nabędą ducha salezjańskiego.¹³ W konsekwencji uważał, że najlepiej będzie, jeśli jego aspiranci, nowicjusze i klerycy, wzorem pierwszych salezjanów, pozostawać będą w oratorium. Tu mieli żyć, modlić się, pracować. Tu także mieli odbywać swoje studia teologiczne i przyjmować święcenia.

Kto jednak sądziłby, że formacja nowicjuszy i kleryków, przyszłych kapłanów, proponowana przez ks. Bosko, polegała jedynie na angażowaniu ich w intensywną pracę, byłby w błędzie. Doświadczenie bezpośredniej pracy z młodzieżą, konieczne i determinujące kształt formacji salezjańskiej, znajdowało u ks. Bosko swoje dopełnienie w jego zatroskaniu o ich przygotowanie teologiczne, przynajmniej w stopniu podstawowym oraz o ich kompetencje i kulturę zawodo-

¹¹ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco...*, dz. cyt., s. 122-127.

¹² Por. tamże, s. 124, 131, 150-154.

¹³ Por. P. Braidò, *Un «nuovo prete» e la sua formazione culturale secondo Don Bosco. Intuizioni, aporie, virtualità*, „Ricerche Storiche Salesiane” 14 (1989), s. 21.

wą w zakresie zadań administracyjnych, dydaktycznych i wychowawczych.¹⁴ Klerycy z oratorium, pozostając poza seminarium, studiowali prywatnie teologię i zdawali odpowiednie egzaminy. Według opinii egzaminatorów, ich przygotowanie nie zawsze było najwyższych lotów, niemniej zasadniczo spełniali oczekiwania.¹⁵ W ramach przygotowania zawodowego, nie rezygnując z regularnego zaangażowania w pracę i życie oratorium, podejmowali oni próby studiowania pedagogiki oraz odbywali regularne studia uniwersyteckie z zakresu literatury klasycznej, muzyki i sztuki, matematyki i nauk przyrodniczych.¹⁶

Ponadto klerycy salezjańscy znajdowali mocne oparcie we wspólnocie zakonnej, a zwłaszcza w jej przełożonym. Ks. Bosko w początkach zgromadzenia, a potem dyrektorzy domów salezjańskich podejmowali trud opieki nad najmłodszymi współbraćmi. To oni troszczyli się o prywatne studium teologii, sami prowadzili wykłady i przyjmowali egzaminy, wdrażali kleryków w arkana asystencji i systemu prewencyjnego, byli ich kierownikami duchowymi.¹⁷

3. KONFRONTACJA WIZJI KS. BOSKO Z WYMAGANIAMI KOŚCIOŁA

Ks. Bosko – o czym była już mowa – potrzebował bez mała dwudziestu lat, aby uzyskać pełną aprobatę kościelną dla Zgromadzenia Salezjańskiego. Jednym z problemów, który w zasadniczy sposób stanął na drodze uzyskania zatwierdzenia Konstytucji była sprawa formacji jego członków.¹⁸ Kwestia ta stała się terenem długiej batalii, w której starły się charyzmatyczna wizja salezjanów Ks. Bosko – a co za tym idzie także ich formacja oratoryjna – i wymagania Kościoła, który widział formację zakonników w ramach ściśle określonych i wypróbowanych struktur seminaryjnych.

Ks. Bosko pragnął, aby jego klerycy przygotowywali się i dojrzewali do przyjęcia święceń kapłańskich wśród młodzieży i swoich współbraci w oratorium. Tymczasem Kościół, a ściślej mówiąc ordynariusze niektórych diecezji – zwłaszcza abp Turynu Lorenzo Gastaldi, który po latach przyjaźni pozostawał przez pewien czas w konflikcie z ks. Bosko¹⁹ – oraz kongregacje rzymskie i tamtejsze komisje kardynalskie, w oparciu o obowiązujące prawo, mieli zupełnie inne zdanie. Przy każdej okazji podkreślali oni, że nowicjusze powinni formować się

¹⁴ Por. tamże, s. 28.

¹⁵ Por. tamże, s. 31-39.

¹⁶ Por. tamże, s. 45-48.

¹⁷ Por. tamże, s. 51-52.

¹⁸ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, dz. cyt., s. 129-159.

¹⁹ Por. G. Tuninetti, *Il conflitto fra don Bosco e l'arcivescovo di Torino Lorenza Gastaldi (1871-1883)*, w: *Don Bosco nella storia. Atti del 1° Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco. Università Pontificia Salesiana – Roma, 16-20 gennaio 1989*, (*Pubblicazioni del Centro Storico Studi Don Bosco*, 10), red. M. Midali, Rzym 1990, s. 137-140.

w specjalnie dla nich urządzonym domu, w nowicjacie o charakterze ascetycznym, a klerycy ks. Bosko powinni przejść kilkuletnią formację w jednym z archidiecezjalnych seminariów duchownych w Turynie, Bra lub Chieri. Po odbyciu odpowiednich studiów z filozofii i teologii oraz zaliczeniu egzaminów, mogli przyjąć święcenia i rozpocząć pracę duszpasterską. Z tej też racji kolejne wersje tekstu „Konstytucji” salezjańskich proponowane do zatwierdzenia w Rzymie, były konsekwentnie odrzucane i odsyłane do przeredagowania i poprawienia. Przy okazji jak echo powracały głosy o niedostatecznym przygotowaniu teologicznym salezjanów, o dopuszczaniu do święceń salezjanów, którzy nie ukończyli studiów teologicznych, braku czasu na studiowanie, nieregularności studiów, nieodpowiednich wykładowców, zbyt aktywnym i pozbawionym ascezy stylu życia. Paradoksalnie, głoszący te opinie wyrażali zachwyt dla osiągnięć wychowawczych salezjanów i rozmachu, z jakim rozwija się dzieło ks. Bosko.²⁰

Ks. Bosko wielokrotnie dawał odpór tym sądom i bronił swojej wizji formacji, nie tylko nie widząc rozdziału pomiędzy przyszłym powodzeniem wychowawczym salezjanina a bardzo oryginalnym stylem jego formacji, ale wręcz podkreślając ich niezbywalny związek. Przede wszystkim doświadczenie formacji, jakie wyniósł z okresu swego pobytu w seminarium w Chieri (1835-1841), potwierdzało w nim to przekonanie. Wykłady tam prowadzone były abstrakcyjne, dalekie od życia duszpasterskiego. W relacjach z przełożonymi dominował pełen rezerwy szacunek. Praktyki pobożności i styl życia przenikał wciąż jeszcze silny duch rygoryzmu jansenistycznego.²¹ Stąd decyzja wstąpienia po święceniach do Konwiktu Kościelnego w Turynie (1841-1844), gdzie poprzez wykłady z teologii moralnej, kaznodziejstwa i spowiednictwa oraz bardzo aktywne włączenie się w duszpasterstwo młodzi duchowni „uczylili się, jak być księdzem”.²² Ks. Bosko był przekonany, że ówczesne seminarium, zdolne formować kapłana „człowieka Bożego”, nie jest w stanie przygotować właściwie kapłana będącego nie tyle człowiekiem *sacrum*, odseparowanym od ludzi, ale człowieka pochłoniętego przez sprawy, którym się poświęca, oddanego im, otwartego na innych.²³ Czas formacji w takim środowisku – według ks. Bosko – sprzyjał raczej wyobcowaniu z pracy wychowawczej niż wdrożeniu w nią. Z przekonaniem pisał do kard. Filippo de Angelis: „Kto po pięciu latach pobytu w seminarium będzie jeszcze miał ochotę powrócić do oratorium i zamknąć się w nim?”²⁴ Dlatego uważał, że jego klerycy powinni żyć i studiować w oratorium.

²⁰ Por E. Ceria, *Annali della Società Salesiana. Dalle origini alla morte di s. Giovanni Bosco (1841-1888)*, Turyn 1941, s. 114-137.

²¹ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, dz. cyt., s. 55-66.

²² Por. *MO*, s. 120-122.

²³ Por. P. Braido, *Un «nuovo» prete...*, dz. cyt., s. 23

²⁴ *Epistolario di S. Giovanni Bosco*, zebrał i opracował E. Ceria, t. 1, Turyn 1959, s. 573.

Za formacją nowicjuszy i kleryków w oratorium przemawiały też racje nieco bardziej praktyczne. U początków swego dzieła ks. Bosko nie miał innych związanych z nim współpracowników, jak tylko kleryków, których sam wychował. Dlatego zależało mu na tym, aby łączyli oni zaangażowanie wychowawcze z przygotowaniem intelektualnym do święceń, pozostając w oratorium. Z czasem, gdy ekspansja salezjanów nabrała rozmachu, wszystkie nowe dzieła potrzebowały wychowawców. „Skąd wezmę – stawiał retoryczne pytanie wspomnianemu już kard. de Angelis – ponad stu katechetów potrzebnych od zaraz w stu klasach pełnych chłopców”.²⁵ To wystarczyło, aby utrwać praktykę formowania salezjanów wśród młodzieży.

Ks. Bosko widział jeszcze inne „niebezpieczeństwo” związane z odrywaniem swych kleryków od życia w oratorium. Godziny wykładów w seminarium nie pokrywały się z programem dnia w oratorium, traktaty tam studiowane były inne, niż te proponowane przez Zgromadzenie i co najważniejsze klerycy, „idąc i wracając z seminarium mieli do przejścia sześć kilometrów po najbardziej uczęszczanych ulicach miasta, gdzie mogli spotykać wyzywająco ubrane i wulgarnie wysławiające się osoby, narażeni byli na obsceniczne widowiska i fotografie, na obraźliwe żarty, które mogły narazić na szwank ich moralność i powołanie.”²⁶ Ze względu więc na dyscyplinę i moralność – uważał ks. Bosko – salezjanie klerycy powinni studiować w oratorium.²⁷ Sporo racji w tym względzie przydawały mu wydarzenia z roku 1848, kiedy to na skutek zaangażowania politycznego kleryków turyńskich w manifestacje rewolucyjne, trzeba było zamknąć seminarium w stolicy Piemontu. Część zaś kleryków znalazła oparcie nie gdzie indziej jak... w oratorium ks. Bosko na Valdocco.²⁸

Konfrontacja z wymaganiami Kościoła wielokrotnie zmuszała ks. Bosko do zdefiniowania swych poglądów na temat formacji. Dobrym tego przykładem jest opublikowany przez niego w 1874 r. dokument pt. *Cenno storico sulla Congregazione di San Francesco di Sales e relativi schiarimenti (Szkic historyczny Towarzystwa św. Franciszka Salezego i odpowiednie wyjaśnienia)*.²⁹ Zawarł w nim między innymi sprawozdanie z rozmów, jakie prowadził w Rzymie z przedstawicielami Kongregacji ds. Biskupów i Zakonników w 1874 r. w sprawie zatwierdzenia „Konstytucji” salezjańskich. Kongregacja postawiła mu szereg pytań, odnoszących się do formacji. Ks. Bosko, dojrzały w swych sądach na te-

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. E. Ceria, *Annali della Scietà Salesiana*, dz. cyt., s. 121.

²⁷ Por. P. Braido, *Un «nuovo» prete...*, dz. cyt., s. 17.

²⁸ Por. F. Jiménez, *Don Bosco e la formazione delle vocazioni ecclesiastiche e religiose*, w: *Don Bosco nella storia*, red. Midali, dz. cyt., s. 397-399.

²⁹ Broszura autorstwa ks. Bosko wielkości 190 na 122 mm wydana została w Rzymie staraniem Tipografia Poliglotta della S.C. di Propaganda i liczyła 20 stron.

mat przygotowania personelu salezjańskiego, udzielając odpowiedzi, faktycznie opisał w zarysie i uzasadnił swą oryginalną wizję formacji oratoryjnej salezjanów.

Pytany o nowicjat potwierdził, że znajduje się on nie w jakimś osobnym domu – jak tego wymagał Kościół – a w oratorium na Valdocco i uzasadnił dlaczego. „Mamy nowicjat – mówił – ale prawo państwowe i miejsca, w których żyjemy nie pozwalają nam na posiadanie oddzielnego domu, poświęconego wyłącznie temu celowi. Nowicjat, który my nazywamy *czasem próby* odbywa się w wydzielonym miejscu naszego domu macierzystego w Turynie”.³⁰ Podobnie zachował się pytany o to, czym zajmują się nowicjusze, co w podtekście oznaczało zapytanie o to, czy nowicjat ma charakter ascetyczny – wymagany przez Kościół, czy raczej apostołski, bliższy samemu ks. Bosko. Ten zgodnie z prawdą odpowiedział: „W czasie próby nowicjusze także uczą dzieci katechizmu, w każdym przypadku jeśli jest to konieczne, asystują chłopców w domu na Valdocco, prowadzą niektóre lekcje w szkole dziennej i wieczorowej, przygotowują najbardziej zaniedbanych wychowanków do bierzmowania, do Komunii św., uczą ministrantury.”³¹ I zgodnie ze swym najgłębszym przekonaniem dobitnie zaznaczył: „To właśnie jest najważniejszą częścią próby. Kto nie potrafiłby robić tych rzeczy nie mógłby być przyjęty do Zgromadzenia.”³² Pytany zaś o rezultaty takiego postępowania nie zawahał się podkreślić, że „jak dotąd rezultaty moralne są jak najbardziej zadawalające. Ci, którzy zdołają sprostać tej próbie stają się dobrymi członkami Zgromadzenia, kochają pracę, nienawidzą lenistwa, różne zajęcia stają się dla nich koniecznością i w każdym momencie są gotowi do spełnienia tego, co służy większej chwale Bożej. Kto nie posiada tej umiejętności jest wolny od zobowiązań i może zrealizować gdzie indziej swoje powołanie.”³³

Jeszcze wyraźniej poglądy ks. Bosko na temat formacji oratoryjnej jego kleryków wypłynęły, gdy w dyskusji pojawił się temat studiów teologicznych. Bez cienia obaw wyznał, że jego klerycy nie studiują w seminarium, a korzystają z kursów regularnie prowadzonych w oratorium. Podkreślił, że pomocą w nauce służyć niektórzy przygotowani do tego salezjanie, oraz byli wychowankowie oratorium, którzy zdobyli już odpowiednie tytuły, a nawet jeden z profesorów seminarium turyńskiego, który jest członkiem zewnętrznym³⁴ Zgromadzenia. Wyjaśnił też, że materie i podręczniki, z jakich studiuje się w oratorium, są zgodne ze wskazaniami Kościoła.³⁵

³⁰ Por. P. Braido, *Don Bosco per i giovani...*, dz. cyt., s. 126.

³¹ Tamże, s. 128.

³² Tamże, s. 129.

³³ Tamże, s. 129-130.

³⁴ Tak przez długi czas ks. Bosko traktował i nazywał świeckich i kapłanów wspierających jego dzieło. Po roku 1876 stali się oni członkami Stowarzyszenia Współpracowników Salezjańskich, czyli swego rodzaju III-go zakonu salezjańskiego.

³⁵ Por. P. Braido, *Don Bosco per i giovani...*, dz. cyt., s. 130-137.

Ks. Bosko nie poskąpił też wyjaśnień na temat zaangażowania apostolskiego swoich kleryków. „Nasi klerycy, co prawda nieregularnie i tylko w razie potrzeby, udzielają się jako asystenci w studium, gdzie także oni sami mogą się uczyć; przeznaczają się także do asystencji w sypialniach, na rekreacjach, na przechadzkach i w kościele. Czynią to jednak tylko wtedy, gdy mają czas wolny i w żadnym razie nie przeszkadza im to w studiowaniu. W przypadku rzeczywistej konieczności, niektórzy z nich udzielają się w szkołach dziennych i wieczorowych.”³⁶ I od razu z naciskiem uzasadnił dlaczego tak się dzieje: „Wszystkie te zajęcia są jednak bezpośrednio związane z celem i założeniami naszego Zgromadzenia. W tym wypadku trzeba zauważyć, że zajęcia te przygotowują naszych członków do pracy dla dobra dusz. Pracują, ale praca jest tak regulowana, że mają odpowiedni czas na naukę i na praktyki pobożności. Więcej, doświadczenie trzydziestu trzech lat pokazuje nam, że te prace są podstawą moralności. Zauważyłem, że najbardziej zapracowani, najpracowitsi mają lepszą świadomość tego, kim byli kiedyś, są bardzo zdrowi, zachowują cnotę i kiedy zostaną kapłanami przynoszą wspaniałe owoce Świętej Posługi.”³⁷

Mimo tak głębokich przekonań i pozytywnych doświadczeń ks. Bosko, pragnąc uzyskać zatwierdzenie „Konstytucji” salezjańskich, musiał przystać na wymagania Kościoła i zrezygnować z niektórych ze swych oryginalnych pomysłów. Między innymi w domu salezjańskim w San Benigno, poza Turynem, w 1873 r. utworzono nowicjat, a magistrem nowicjuszy został ks. Giulio Barbris, osobiście przygotowany do tego zadania przez ks. Bosko. Zgromadzenie podjęło decyzję o utworzeniu domów studiów, tzw. studentatów filozoficznych. W 1887 r. utworzono taki studentat filozoficzny w Turynie na Valsalice. Znacznie później, bo za czasów następcy ks. Bosko, ks. Michała Rua (1888-1910), podobne instytucje powstały w niektórych krajach europejskich i w Ameryce Południowej.³⁸ O ile jednak program studiów filozoficznych, pokrywający się z programem liceum humanistycznego, był realizowany w studentatach, o tyle za życia ks. Bosko, choć np. Kapituła Generalna II w 1880 r. postulowała powstanie studentatów teologicznych, to pozostały one jedynie w sferze projektów.³⁹ Sam ks. Bosko postulował wtedy, aby klerycy odbywali studia teologiczne przy zaangażowaniu w pracę z młodzieżą. Przypominał, aby dyrektorzy zabezpieczyli im na to odpowiedni czas. Opowiadał się za udzielaniem święceń prezbiteratu kandydatom, którzy zaliczyli tylko część traktatów teologicznych. Pozostałe mieli uzupełnić już jako kapłani.⁴⁰ W rzeczywistości taka była praktyka formacyjna Zgromadzenia.

³⁶ Tamże, s. 134.

³⁷ Tamże, s. 134-135.

³⁸ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco...*, dz. cyt., s. 351-357.

³⁹ Por. P. Braidò, *Un «nuovo» prete...*, dz. cyt., s. 36.

⁴⁰ Por. tamże, s. 37.

4. USTANOWIENIE ASYSTENCJI JAKO OSOBNEGO ETAPU FORMACJI

Wraz z rozwojem dzieła salezjańskiego coraz silniej słyhać było głosy o niedostatecznym przygotowaniu młodych współbraci do podejmowania zadań w kolegiach o stosunkowo wysokim poziomie nauczania. Dobrze przygotowanych kapłanów oczekiwano także w krajach, gdzie salezianie udali się jako misjonarze. Nie negowano oryginalnej idei formacyjnej ks. Bosko, ale poszukiwano sposobu na dostosowanie jej do aktualnych potrzeb. Tym bardziej, że mimo zapisów w oficjalnych dokumentach Zgromadzenia praktyka formacyjna w wielu miejscach pozostawała niezmienna.⁴¹

Kilka lat po śmierci ks. Bosko rejestrowano pewne nieregularności w odniesieniu do nowicjatu. Koadiutor Filip Kaczmarczyk, pierwszy salezjanin misjonarz z Polski, który w 1890 r. udał się do Kolumbii, złożył śluby czasowe raptem po kilku miesiącach pobytu w domu salezjańskim na Valsalice i od razu pojechał na misję. Przy pewnej okazji, napisał do ks. Rua, wspominając tamte czasy: „Niby odbyłem nowicjat, ale nawet nie wiem gdzie. Chyba na Atlantyku!”⁴² Grupa młodzieńców z Polski przebywających w szkołach salezjańskich dla Polaków we Włoszech, do której należeli Franciszek Fronczek, Piotr Gabrysiak, Adolf Kwaśny, Gabriel Kozłowski, Walenty Słabosz, na prośbę ks. Giuseppe Fagnano, Prefekta Apostolskiego Ziemi Ognistej, wyjechali na misję do Ameryki Południowej jako świeccy aspiranci. Zostali włączeni do zwyczajnej pracy, a po pewnym czasie złożyli śluby wieczyste. Niestety niektórzy z nich, być może właśnie z racji niedostatecznej formacji, opuścili Zgromadzenie.⁴³

Wiele do życzenia pozostawiała też praktyka prywatnego studiowania teologii, przy regularnym zaangażowaniu w działalność wychowawczą w dziełach salezjańskich. Wciąż istniała wielka potrzeba personelu do pracy. Świetnie współgrała z nią oratoryjna koncepcja formacji ks. Bosko: praca, apostołat, miłość aktywna, obecność wśród młodych czynią salezjanina i formują go. W 1905 r. ks. Francesco Cerrutti odpowiedzialny w Zgromadzeniu za formację relacjonował, że pomimo utworzenia studentatów teologicznych w Foglizzo jest tylko 18 kleryków, w Katanii 10, a w Grand-Bigard w Belgii raptem 9. Wszyscy razem nie stanowią nawet 1/3 wszystkich kleryków studiujących teologię. Ten sam Cerrutti podczas Kapituły Generalnej w 1910 r. informował, że choć w Foglizzo jest 71 kleryków, w Katanii 18, to w domach rozproszonych po całym świecie jest ich nadal aż 105.⁴⁴

⁴¹ Por. tamże, s. 48.

⁴² Archivio Salesiano Centrale [Centralne Archiwum Salezjańskie w Rzymie, odtąd: ASC], t. C-111: *Kaczmarczyk Filippo, coad. (1876-1951)*, list Kaczmarczyk-Rua, Verona 15.09.1910.

⁴³ Por. ASC, t. C-026: *Fronczek Francesco, coad. (1868-1936)*, diariusz niepublikowany pt. *Flores de mi Cardin Ameno y Dolores o esa que hallè en el Camin o de vida*, s. 153-154.

⁴⁴ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco...*, dz. cyt., s. 360.

Próby łączenia zaangażowania apostolskiego i studiów nie zawsze przynosiły pożądane efekty. Nie wszyscy dyrektorzy byli jak ks. Bosko i nie we wszystkich domach panował duch taki jak na Valdocco. Kl. Stanisław Cynalewski, pierwszy salezjanin Polak wyświęcony na kapłana na misjach, w 1894 roku tak pisał na ten temat z Bahia Blanca w Argentynie: „Mam tylko dwie godziny wolne w ciągu dnia, poświęcam ten czas na teologię”.⁴⁵ Kl. Robert Wieczorek w 1899 roku z Città del Messico informował swojego inspektora (prowincjała): „Było rzeczą niemożliwą przygotować się do wszystkich egzaminów, mając tak mało czasu na naukę; zostaje go nie więcej niż jedna godzina dziennie!”⁴⁶ Zdarzało się też, że dyrektorzy, lub inni wyznaczeni do nauczania kleryków współbracia, nie mieli zupełnie czasu na prowadzenie lekcji czy egzaminowanie. W rezultacie studia teologiczne ciągnęły się latami i zdarzało się, że niektórzy klerycy nigdy ich nie kończyli.⁴⁷

Przełożeni wyżsi mieli świadomość tych problemów. Dlatego na Kapitule Generalnej IX w 1901 r. podjęto wysiłek wyjścia z impasu. W dyskusji szukano takiego rozwiązania, które pozwoliłoby młodym salezjanom ze spokojem dojrzewać w powołaniu wśród młodzieży, uczyć się bycia wychowawcami i nauczycielami, rozeznac lepiej tożsamość salezjańską i powołanie, a jednocześnie w takim samym duchu odbywać studia, przygotowywać się do święceń i zgłębiać teologię. W rezultacie prac kapitulnych postanowiono, że klerycy salezjańscy po nowicjacie podejmą dwa lata studiów filozoficznych. Po ich zakończeniu odbędą trzyletnią praktykę wychowawczą w domach salezjańskich. Po tym okresie udawać się będą do studentatu teologicznego, aby studiować teologię i przygotować się do święceń. W ten sposób udało się pogodzić i zabezpieczyć kilka rzeczy. Uregulowano sprawę studiów i formacji duchowej, zabezpieczono personel niezbędny do prowadzenia dzieł oraz obroniono pierwotną ideę ks. Bosko, który był zwolennikiem formacji salezjanów poprzez obecność i pracę w środowisku młodzieżowym. Ostatecznie też uzgodniono proces formacji salezjańskiej z wymaganiami Kościoła.⁴⁸

Nowe rozwiązanie potrzebowało zmiany mentalności współbraci i odpowiedniego czasu na wdrożenie. Świadomy tego ks. Rua na różne sposoby towarzyszył temu procesowi. Między innymi w marcu 1902 roku wydał specjalny list okólny, w którym tłumaczył współbraciom doniosłość decyzji kapitulnych i po-

⁴⁵ Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Krakowskiej, t. A 730: *Listy ks. Stanisława Cynalewskiego do rodziny*, Bahia Blanca 31.07.1894.

⁴⁶ ASC, t. F-490: *Messico*, List Wieczorek-Lazzero, Messico 1.01.1899.

⁴⁷ Por. M. T. Chmielewski, *I salesiani missionari della Polonia. Genesi, ruolo e fisionomia dell'attività svolta (1889-1910)*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. C. Semeraro na Wydziale Teologii Università Pontificia Salesiana w Rzymie, obroniona w 1996, publikowana we fragmentach, s. 207-214.

⁴⁸ Por. P. Braido, *Un «nuovo» prete...*, dz. cyt., s. 52-53.

trzebę ich osobistego zaangażowania na rzecz wprowadzenia ich w życie. „Aby decyzja Kapituły odnośnie do *asystencji* – pisał w okólniku – przyniosła oczekiwane owoce, potrzebne są dwie rzeczy. Po pierwsze Inspektorzy i Dyrektorzy odpowiedzialni za studentaty filozoficzne powinni przygotować do niej naszych kleryków. Chodzi tu o dobre odbycie studiów, co zabezpieczy niewątpliwie odpowiedni dobór nauczycieli i asystentów, zadbanie o to, by nie tracili czasu na bezwartościowe lektury, oraz aby w ramach studiów odbywały się zajęcia z przewidzianych programem przedmiotów. Po drugie trzeba, aby Dyrektorzy domów czuwaliby starannie i dołożyli wszelkich niezbędnych starań, aby *asystencja* trzechletnia (po odbytej filozofii) miała charakter regularny, aby zrealizowano zadanie praktyczne (i tylko te zadania), które zostaną specjalnie oznaczone, tak aby wypełnić klerykom czas. W specjalny sposób, Dyrektorzy powinni dołożyć starań, aby być dla kleryków (zwłaszcza w okresie tych trzech lat) jako ojcowie, niech dbają w specjalny sposób o tych naszych synów, którzy są im powierzani, niech starają się więcej od innych zaradzać ich potrzebom, ponieważ nie są oni jeszcze do końca uformowani. Opieka w okresie tych trzech lat ma niezwykle wprost znaczenie, ponieważ od niej zależy wytrwanie wielu w powołaniu, dobre życie innych; bez tej opieki w przyszłości ci nasi współbracia nie przyniosą oczekiwanych przez Przełożonych owoców. *Asystencja* to czas, w którym nasi klerycy formują się i przygotowują do prawdziwego życia salezjańskiego”.⁴⁹

Przyjęcie przez Kapitułę uchwały o *asystencji* i pierwsze próby wdrożenia jej w życie nie rozwiązały od razu problemów. Potrzeba było czasu na zmianę mentalności współbraci oraz na organizację studentatów teologicznych. Pierwsze z nich powstały dopiero w roku 1904.⁵⁰ Nie ulega jednak wątpliwości, że rok 1901 i postanowienia Kapituły Generalnej IX dotyczące ustanowienia *asystencji*, przyczyniły się do unormowania sytuacji formacyjnej Zgromadzenia. Znalaziono praktyczny sposób, aby młodzi współbracia – tak jak tego chciał ks. Bosko – mogli wykonywać te „zajęcia, które przygotowują [ich] do pracy dla dobra dusz”, bez konieczności nadzwyczaj trudnego godzenia ich ze studiami.

5. WOBEC WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ

Dziedzictwo oryginalnej myśli formacyjnej ks. Bosko, która dała początek procesowi wyodrębnienia się *asystencji* jako osobnego etapu formacji, znajduje dzisiaj swe echo przede wszystkim w zapisach „Konstytucji i Regulaminów Ogólnych Towarzystwa św. Franciszka Salezego”.⁵¹ Art. 115 „Konstytucji” przy-

⁴⁹ M. Rua, *Lettere circolari ai Salesiani*, Turyn 1965, s. 318-319.

⁵⁰ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco...*, dz. cyt., s. 360.

⁵¹ Warto zwrócić uwagę, że zapis konstytucyjny dotyczący *asystencji* jest pewną nowością. Do chwili publikacji *Konstytucji i Regulaminów Ogólnych Towarzystwa Salezjańskiego* w formie *ad experimentum* w 1972 r. wszystkie zapisy odnoszące się do tego etapu formacji znajdowały się

pomina, że „w ciągu całej formacji początkowej należy kłaść nacisk na studia, jak i na działalność duszpasterską właściwą naszemu [salezjańskiemu; przyp. autora] posłannictwu”. Z punktu widzenia metodologicznego na etapie formacji początkowej – z racji poświęconego mu czasu i pierwszoplanowego zaangażowania – dominuje przygotowanie teoretyczne. Równocześnie jednak młodzi salezjanie są stopniowo wdrażani w pracę duszpastersko-wychowawczą.⁵² W prenowicjacie kandydat uczestniczy w działaniach apostołskich wspólnoty, w której przebywa. W nowicjacie, gdzie stawia się głównie na doświadczanie duchowe, przygotowuje się do całkowitego oddania się Bogu na służbę młodzieży, w duchu ks. Bosko. Na etapie postnowicjatu, studiując, rozwija różne aspekty swego powołania. Natomiast w okresie asystencji wymiar duszpasterski formacji zostaje dowartościowany w szczególny sposób.⁵³

Tekst konstytucyjny wyjaśnia ponadto, czemu służy czas *asystencji*. Jest ona „etapem życiowej konfrontacji z działalnością salezjańską w praktyce wychowawczo-duszpasterskiej. W tym czasie młody współbrat wdraża się w stosowaniu Systemu prewencyjnego, a w szczególności w asystencji salezjańskiej. Wspomagany przez dyrektora i wspólnotę dokonuje osobistej syntezy swej działalności i wartości powołania”.⁵⁴ Treści te uzupełnia art. 96 „Regulaminów ogólnych”, który ustala, że *asystencja* zwyczajnie ma trwać dwa lata i powinna odbyć się „przed profesją wieczystą we wspólnocie, która stwarza warunki gwarantujące przydatność tej praktyki”.⁵⁵

Pomimo jasnych wskazań i ponad stuletniej tradycji Zgromadzenia w odniesieniu do *asystencji*, ten etap formacji pozostaje wciąż dużym wyzwaniem. Przejście od zaangażowania w studia, typowe dla postnowicjatu, i pełne włączenie się w pracę wychowawczą i duszpasterską, jest procesem niezwykle trudnym i jako takie, stanowi wielką próbę dla młodego współbrata i jego wspólnoty. Zadanie skonfrontowania się z działalnością salezjańską i dokonanie syntezy zaangażowania i wartości powołania w kontekście współczesnej kultury, sytuacji rodziny, młodzieży, Kościoła, wymaga sporego hartu ducha i fachowego wsparcia formacyjnego.⁵⁶ Zdarza się więc, że obok tych, którzy potwierdzają swój wybór drogi

w *Regulaminach*. Por. *Konstytucje i Regulaminy Ogólne Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, wydanie polskojęzyczne, Warszawa 1972, art. 116 oraz *Regulaminy Towarzystwa Salezjańskiego*, wydanie polskojęzyczne, Warszawa 1925, art. 51, 55, 53, 54, 56, 57, 186, 346.

⁵² Por. *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, wydanie dwujęzyczne włosko-polskie, Rzym 1984, [odtąd: *Konst.*], art. 102.

⁵³ Por. *Program życia salezjanów ks. Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich*, tł. z j. hiszpańskiego J. Kurowski, Kraków 1997, s. 572.

⁵⁴ *Konst.*, art. 115.

⁵⁵ *Regulaminy Ogólne Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, wydanie dwujęzyczne włosko-polskie, Rzym 1984.

⁵⁶ Por. P. Chàvez, *Sei tu il mio Dio, fuori di te non ho alcun bene. List okólny przełożonego generalnego Towarzystwa Salezjańskiego*, „Atti del Consilio Generale” 382 (2003), s. 5-20.

salezjańskiej i dojrzewają w powołaniu, są także ci, którzy odchodzą. Szczegółowe badania osłabienia powołaniowego w Zgromadzeniu Salezjańskim przeprowadzone na przestrzeni lat 2003-2005 pokazały, że w okresie od 1990 do 2005 roku w polskich prowincjach salezjańskich dochodziło do stosunkowo licznych odejść z drogi realizacji powołania właśnie na etapie *asystencji*, lub bezpośrednio po jej zakończeniu.⁵⁷ Ankietowani przy tej okazji salezianie wskazali na brak dojrzałości ludzkiej, brak motywacji wiary i słabość procesów formacji i niedomagania ze strony wspólnoty, jako na zasadnicze przyczyny odejść i kryzysów młodych współbraci. Osłabienie powołaniowe, które stało się ich udziałem, przejawiało się w postaci niezdolności do podejmowania ostatecznych decyzji, charakteryzował ich ponadto brak pewności, poszukiwanie bezpieczeństwa i spore zamieszanie w podejściu do własnej tożsamości powołaniowej.⁵⁸

Także analiza stanu formacji w Zgromadzeniu, przeprowadzona przez Dykasterium ds. Formacji, pod kierownictwem Rady Generalnego ds. Formacji w latach 2002-2005, wskazuje na pewne niedomagania na etapie *asystencji* odbywanej w prowincjach polskich do tamtego czasu. *Asystencja* nie zawsze i nie przez wszystkich traktowana była jako osobny etap formacji. Bywało, że młodzi współbracia posyłani byli do wspólnot, które nie były w stanie zapewnić im odpowiedniego towarzyszenia duchowego i duszpasterskiego, a tylko pracę i odpowiedzialność, która nierzadko ich przerastała. W konsekwencji zdarzało się, że *asystenci* czuli się pozostawieni samym sobie i w krótkim czasie zatracali wartości, które stały się ich udziałem na wcześniejszych etapach formacji.⁵⁹

Troska o sprostanie wyzwaniom, jakie przed salezjanami stawia *asystencja*, musi dziś przerodzić się w szereg pozytywnych działań. Nie chodzi przecież tylko o to, aby zaradzić odejściom, ale aby wspomóc młodych współbraci i wspólnoty, w których przebywają w procesie konfrontacji z rzeczywistością salezjańską, we wdrażaniu się w stosowanie systemu prewencyjnego i dokonywaniu osobistej syntezy działalności i wartości powołania. W związku z tym, pierwszym warunkiem do spełnienia, wydaje się być – sięgając do pierwotnych inspiracji idei formacji oratoryjnej ks. Bosko – zabezpieczenie *asystentom* integralnego doświadczenia formacyjnego. *Asystencja* musi być traktowana jako jeden z etapów formacji. Mimo, że podczas jej trwania zasadniczy nacisk kładzie się na wymiar wycho-

⁵⁷ W badanym okresie w prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile spośród wszystkich opuszczających zgromadzenie *asystenci* stanowili 20%, przy 47% opuszczających nowicjat, 27% odchodzących z pierwszych dwóch lat studiów (postnowicjat) i 11% w czasie czterech lat studiów teologicznych. Por. Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Pilskiej. Por. *Oslabienie powołaniowe w Inspektorii Św. Wojciecha (PLN) w latach 1990-2005. Sprawozdanie z refleksji przeprowadzonej od stycznia do września 2005*, Piła 30.07.2005, s. 8-9.

⁵⁸ Tamże, s. 5-7.

⁵⁹ Por. F. Cereda, *Rapporto sulla formazione iniziale nella Conferenza Polonia e EST*, Prot. 05/0916, Rzym 25.11.2005, s. 5-6.

wawczo-duszpasterski, to jednak, tak jak na każdym z pozostałych etapów, w czasie *asystencji* nie może zabraknąć troski o wymiar ludzki, duchowy i intelektualny formacji.⁶⁰

W związku z tym, młodzi salezjanie w ramach *asystencji* powinni być posyłani do wspólnot, które są w stanie spełnić takie oczekiwania. Ponadto, biorąc pod uwagę potrzebę personalizacji formacji, przełożeni wspólnoty powinni zabezpieczyć *asystentom* odpowiednie towarzyszenie.⁶¹ Trzeba, aby dyrektor – na co zwracał uwagę sam ks. Bosko – często spotykał *asystenta*, wymieniał z nim doświadczenia, zapewniał mu możliwość uczestnictwa w życiu sakramentalnym i modlitewnym wspólnoty, dbał o comiesięczne rozmowy – sprawozdania, będące okazją do prowadzenia indywidualnego kierownictwa duchowego i refleksji nad „Osobistym Programem Życia” młodego współbrata. Od *asystenta* oczekuje się otwarcia na takie propozycje. W niektórych sprawach, zwłaszcza w kwestiach bezpośredniego zaangażowania duszpasterskiego *asystenta*, dyrektor odwołuje się do współpracy i opieki innych współbraci.⁶² Wyrazem odpowiedzialności wspólnoty za formację jej młodych członków są kwartalne skrutynia, z których Rada wspólnoty przygotowuje na piśmie odpowiednią opinię. Dyrektor zapoznaje z nią *asystenta*.⁶³

Aby ułatwić pracę formacyjną dyrektorom i pomóc młodemu salezjaninowi włączyć się w nowy dla niego rytm życia oczekuje się dzisiaj, że wspólnota, która przyjmuje współbrata na praktykę, przygotowuje wcześniej „projekt formacji *asystentów*”.⁶⁴ Nie chodzi o kolejny, skomplikowany dokument, a o spisanie, w oparciu o wzór przygotowany przez Inspektorialną Komisję ds. Formacji, kilku

⁶⁰ Szczegółowe informacje na ten temat znaleźć można w: *Formacja salezjanów ks. Bosko*, dz. cyt., s. 265-269. Por. także wskazania i normy praktyczne dotyczące formacji intelektualnej podczas *asystencji*. Tamże, s. 274.

⁶¹ Por. tamże, s. 269-270. Warto w tym miejscu zaznaczyć, jak na przestrzeni lat bardzo zmieniło się podejście pedagogiczne do młodego współbrata. W *Regulaminach Towarzystwa Salezjańskiego* z 1925 r. *asystenci* znajdowali cały szereg bardzo szczegółowych wskazań i norm dotyczących ich zadań i zachowań w różnych sytuacjach. Np. była tam mowa o tym, jak mają obcować z chłopcami, jakie obowiązki nakłada na nich System prewencyjny, za co są odpowiedzialni, o czym mają pamiętać, gdy muszą oddalić się np. z klasy lub boiska, gdzie przebywa młodzież, co mają robić, gdy brakuje jakiegoś wychowanka, jak stawiać stopnie ze sprawowania, jak udzielać kar i nagan, jak czuwać nad moralnością, co robić podczas pobudki i rannego wstawania młodzieży w internacie, na co zważać w sypialni, co robić w oratorium i w szpitaliku, itd. Por. art. 37, 88, 92, 190, 210-217, 400, 402. Dzisiaj wiele z tych kwestii jest przedmiotem regulaminów poszczególnych dzieł, z którymi *asystenci* zapoznają się w odpowiednim czasie. Z oczywistych względów nie znalazły się w dokumentach Zgromadzenia. Sposób ich realizacji, trudności z tym związane, radzenie sobie z niepowodzeniami, ich wpływ na postawę i powołanie, są przedmiotem dialogu z przełożonym.

⁶² Por. *Formacja salezjanów ks. Bosko*, dz. cyt., s. 271-271.

⁶³ Por. tamże, s. 273.

⁶⁴ Por. F. Cereda, *Rapporto sulla formazione...*, dz. cyt., s. 6.

najistotniejszych zasad.⁶⁵ Pomocą w wypracowaniu takiego programu mogą posłużyć spotkania dyrektorów, którym inspektor powierzył opiekę nad *asystentami*.⁶⁶ Sporo wskazówek dyrektorzy i ich wspólnoty znajdują też w Inspektorialnym Programie Formacji.⁶⁷

Ponadto trzeba dołożyć starań o zachowanie ciągłości formacji. Po części zabezpiecza się ją poprzez precyzyjny przekaz informacji o *asystencie* pomiędzy kolejnymi dyrektorami odpowiedzialnymi za jego formację, np. pomiędzy dyrektorem postnowicjatu i wspólnoty asystenckiej. Szczegółowe rozwiązania w tym względzie zawiera „Dyrektorium Inspektorialne”.⁶⁸

Ważną rolę w formacji *asystentów* ma do spełnienia inspektor. To od niego zależy dobór wspólnot, do których skieruje młodych salezjanów na praktyki. Przy posyłaniu współbrata na *asystencję*, powinien nie tylko kierować się potrzebami konkretnego dzieła, ale rozeznawać dobrze sytuację powołaniową *asystenta*, jego dojrzałość formacyjną i zdolności.⁶⁹ Inspektor zabezpiecza także, zwykle poprzez Inspektorialnego Delegata ds. Formacji lub innego wydelegowane współbrata, cykl okresowych spotkań formacyjnych dla *asystentów*.⁷⁰ Są one dla niego jedną z okazji do tego, aby pozostawać w stałym kontakcie z młodymi współbraćmi.⁷¹

„THESE ACTIVITIES SEEK TO PREPARE THE SALESIANS
TO WORK FOR THE WELFARE OF SOULS”.

HISTORICAL AND PEDAGOGICAL CONTRIBUTION TO THE PRESENTATION
OF THE SALESIAN ASSISTANCE, AS A FORMATION STAGE

Summary

The Salesian gathering puts forward to the fellow-brethren, who are in the initial formation phase, a proposal for a special formation way. Having completed the novitiate as well as 2-year theological studies they proceed to the 2-year educational-priestly practical training to complete some salesian work task. It is traditionally called “Assistance”. After completion of that time they return to seminary in order to continue studies. Such untypical formation iter is often misunderstood even by clergymen or monastic people and the Salesians are unjustly accused of making initial

⁶⁵ Por. *Dyrektorium Inspektorialne. Inspektoria Św. Wojciecha*, Łąd-Piła 2007, art. 96.

⁶⁶ Por. F. Cereda, *Rapporto sulla formazione iniziale per l'Europa Nord - Polonia e EST*, Prot. 07/0453, Rzym 18.06.2007, s. 5-6.

⁶⁷ Por. np. *Inspektorialny Program Formacji. Inspektoria św. Wojciecha z siedzibą w Pile. 2004-2007*, Łąd 2004, s. 16-18.

⁶⁸ Por. *Dyrektorium Inspektorialne*, dz. cyt., art. 65.

⁶⁹ Por. *Formacja salezjanów ks. Bosko*, dz. cyt., s. 271, 273.

⁷⁰ Por. F. Cereda, *Rapporto sulla formazione iniziale nella Conferenza Polonia e EST*, dz. cyt., s. 6; *Dyrektorium Inspektorialne*, dz. cyt., art. 101-103.

⁷¹ Por. *Formacja salezjanów ks. Bosko*, dz. cyt., s. 6.

formation unnecessarily too long. Sometimes the Salesians themselves look at the Assistance more as the time of very hard work than initial formation phase. The author of this work, reaching out for these phenomena, takes up an effort to show what the Assistance indeed is. He tries to explain how it came to establishing the assistance in 1901, so after Father Bosko's death. He also tries to point to the role in this respect of Father Bosko as well as his successors. He closes his considerations with a few pedagogical remarks on the contemporary challenges related to the Salesian Assistance that both the formed and the forming have to face.

tłum. Sławomir Patelczyk

Nota o Autorze: **Ks. DR MAREK T. CHMIELEWSKI SDB** – absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, doktor teologii (specjalność teologia duchowości); zainteresowania naukowe: duchowość i historia salezjańska oraz salezjańska duchowość młodzieżowa; wikariusz inspektora salezjańskiej Inspektorii Św. Wojciecha z siedzibą w Pile, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą.

Słowa kluczowe: formacja salezjańska, pedagogika formacyjna, historia salezjańska, św. Jan Bosko, Bł. Michał Rua, asystencja, salezjanie

ŁUKASZ KALISZ
Uniwersytet w Białymstoku

ZASTOSOWANIE PODSTAWOWYCH ZAŁOŻEŃ SYSTEMU PREWENCYJNEGO W SALEZJAŃSKIM OŚRODKU WYCHOW- CZYM IM. ŚW. JANA BOSKO W RÓŻANYMSTOKU

WSTĘP

Wychowanie może odbywać się na różne, nieraz kontrastujące ze sobą, sposoby. System prewencyjny księdza Jana Bosko powstały w XIX wieku przyniósł nowe spojrzenie na wychowanie, dając alternatywę stylowi represyjnemu. Na podstawie wiary chrześcijańskiej domagał się pomocy w wychowaniu dla wszystkich ludzi, również dla tych, którzy piętnowani i wykluczeni żyli na marginesie społeczeństwa¹. Jan Bosko był również doskonałym praktykiem, który stare metody wychowania chrześcijańskiego przystosował do nowych warunków². Celem jego systemu było formowanie uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan³. Organizując swoje oratorium, zwrócił szczególną uwagę na osobę wychowawcy. To od niego zależało prowadzenie młodzieży według trzech zasad wyznaczających jakość całej działalności salezjańskiej⁴. Ksiądz Bosko stworzył system, który w oparciu o jego własne życie miał być miejscem ojcowskiej dobroci opierającej się na: rozumie, religii i nieustannej miłości⁵. Wymienione zasady stały się filarami działalności pedagogicznej we wszystkich placówkach prowadzonych przez Towarzystwo Salezjańskie.

¹ Por. *Pedagogika. Podstawy nauk o wychowaniu*, red. B. Śliwerski, Gdańsk 2006, t. 1, s. 281.

² Por. Z. Lato, *Wymiar apologetyczny systemu prewencyjnego Św. Jana Bosko*, „Roczniki Teologiczne” 45 (1988), z. 2, s. 115.

³ Por. S. Pieri, *Ukierunkowanie w wychowaniu i towarzyszenie powołaniu*, tłum. z wł. L. Furman, Warszawa 2002, s. 60.

⁴ Por. *Współczesny wychowawca w stylu ks. Bosko. Materiały z sympozjum z okazji 100-lecia pracy Salezjanów w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 1999, z. 1, s. 155.

⁵ Por. K. Franczak, *Z doświadczeń działalności oświatowej i wychowawczej Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce*, „Wychowanie na co dzień” 2000, nr 7-8, s. 17.

Salezjański Ośrodek Wychowawczy w Różanymstoku powstał w 2003 roku, a jego działalność wydaje się być godna naukowej refleksji. Celem badań jest zdiagnozowanie omawianej placówki pod kątem znajomości i stosowania systemu prewencyjnego ks. Jana Bosko.

W pracy wyodrębniono następujące hipotezy badawcze: 1) Wychowankowie Ośrodka znają panujące w nim zasady; 2) W Ośrodku realizuje się założenia systemu prewencyjnego dotyczące religii; 3) Miłość jest wyznacznikiem relacji międzyosobowych panujących w Ośrodku.

W pracy korzystano z metody monograficznej. Jej przedmiotem są wszelkiego rodzaju instytucje oświatowo-wychowawcze i opiekuńcze oraz związane z nimi wszelkie zjawiska, procesy i formy ich działalności jak zachowanie ludzi z nimi związanych. Metoda ta zmierza do wszechstronnego poznania danej instytucji, zasad jej funkcjonowania oraz sprecyzowania wniosków i formułowania twierdzeń ogólnych⁶.

Każda metoda zakłada użycie określonych technik badawczych. Aby zweryfikować postawione hipotezy badawcze, zastosowano takie techniki, jak: analiza dokumentu oraz badania ankietowe. Przy analizie dokumentu uwzględniono materiały źródłowe zdeponowane w Archiwum Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego im. św. Jana Bosko w Różanymstoku (Decyzja Podlaskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku z dnia 17 marca 2003 roku; Dekret powołania Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego im. św. Jana Bosko; Nominacja ks. Krzysztofa Przemysława Grzendzińskiego na dyrektora Ośrodka Opiekuńczo-Wychowawczego im. św. Jana Bosko w Różanymstoku, Warszawa 4 października 2002; Wpis do rejestru placówek opiekuńczo-wychowawczych województwa podlaskiego z dnia 7 listopada 2002 roku; Wpis do ewidencji szkół i placówek niepublicznych Starostwa Powiatowego w Sokółce z dnia 4 października 2004 roku; Statut Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku; Program Pracy Wychowawczo-Resocjalizacyjnej w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym w Różanymstoku na rok szkolny 2006/2007; Zasady życia w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym w Różanymstoku; Program Terapeutyczny „Anioł Stróż”). Wymienione dokumenty opatrzone są pieczęciami Towarzystwa Salezjańskiego, Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego, bądź stosownych instytucji, są także datowane, zawierają miejsce powstania i oryginalne podpisy osób wydających. Można być pewnym ich autentyczności.

W pracy wykorzystano także informacje zawarte w ankietach i wywiadach. Badania wychowanków przeprowadzono przy użyciu anonimowej ankiety, w sposób audytoryjny⁷. W kwestionariuszu ankiety skorzystano z kafeterii zamkniętej i półotwartej. Sześć początkowych pytań ma formę alternatywy, pozostawiając

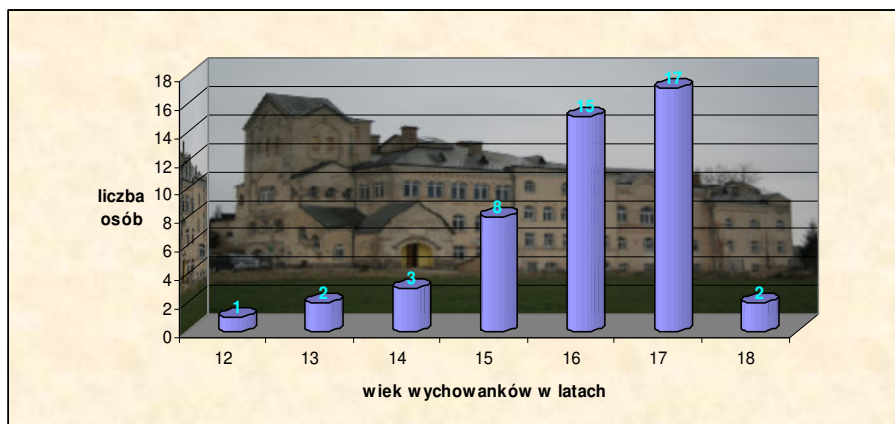
⁶ Por. A. W. Maszke, *Metodologiczne podstawy badań pedagogicznych*, Rzeszów 2004, s. 114.

⁷ Por. M. Guzik, *Podstawy metodologiczne prac promocyjnych (nauki społeczno-pedagogiczne)*, Olsztyn 2004, s. 70.

stałe zaś to pytania dopełnienia. Wszystkie kafeterie są dysjunktywne⁸. Wychowawcy Ośrodka wzięli udział w wywiadzie standaryzowanym⁹. Sposób przeprowadzenia wywiadu był jawny, a pytania w nim zawarte to wyłącznie pytania dopełnienia. Po zakończeniu wywiadu wychowawcy uzupełnili także ankietę dla wychowanków. Taki sposób przeprowadzenia dodatkowych badań służył weryfikacji informacji uzyskanych od wychowanków.

Oprócz wspomnianych wcześniej badań wykorzystano również obserwację uczestniczącą oraz rozmowy z wychowankami i kadrą Ośrodka. Miało to miejsce we wrześniu i grudniu 2006 roku, a także w marcu 2007 roku. W badaniach wzięło udział 8 wychowawców Ośrodka, dyrektor i 48 wychowanków w wieku 12-18 lat (por. wykres 1), przebywających w tej placówce od dwóch tygodni do ponad trzech lat.

Wykres 1. Wiek wychowanków

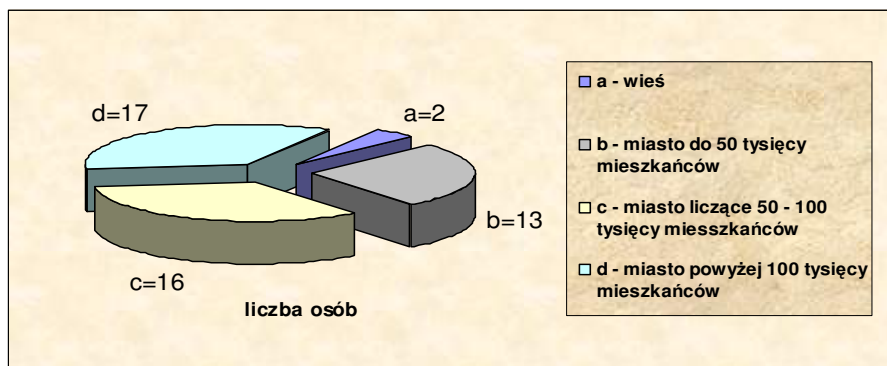


Źródło: Badania własne

⁸ Por. S. Juszczak, *Badania ilościowe w naukach społecznych szkice metodologiczne*, Katowice 2005, s. 91.

⁹ Por. *Pedagogika. Pedagogika wobec edukacji, polityki oświatowej i badań naukowych*, red.: B. Śliwerski, Gdańsk 2006, t. 2, s. 36.

Wykres 2. Pochodzenie wychowanków Ośrodka



Źródło: *Badania własne*

Najwięcej podopiecznych pochodzi z dużych miast (powyżej 100 tysięcy mieszkańców), tylko dwóch wychowanków pochodzi ze wsi (por. wykres 2).

POWSTANIE SALEZJAŃSKIEGO OŚRODKA WYCHOWAWCZEGO IM. ŚW. JANA BOSKO W RÓŻANYMSTOKU

Coraz częściej zdarza się, że młode pokolenie wchodzi w konflikt z prawem, ucieka z domu, nie realizuje obowiązku szkolnego itp. Współczesne prawodawstwo przewiduje w takich sytuacjach umieszczenie młodzieży w placówkach szkolno-wychowawczych o charakterze resocjalizacyjnym. W 2002 roku w województwie podlaskim około osiemdziesięciu młodych chłopców z wyrokiem sądowym oczekiwali na umieszczenie w tego typu placówce. Niestety na terenie województwa podlaskiego brakowało instytucji, która byłaby alternatywą dla zakładu poprawczego.

Odpowiadając na zapotrzebowanie społeczne Salezjanie z Różanogostoku podjęli rozmowy z Miejskim Ośrodkiem Pomocy Społecznej oraz z Urzędem Marszałkowskim, których celem było doprowadzenie do powstania Młodzieżowego Ośrodka Wychowawczego. Ważną rolę przy powstaniu Ośrodka odegrał także proboszcz Różanogostoku, ks. Sławomir Goworek. Zapoczątkował on rozmowy, wystąpił także do konserwatora zabytków, uzyskał zgodę na adaptację i modernizację Klasztoru Prawosławnego Żeńskiego (zwanego „drapieźnikiem”) na potrzeby Ośrodka¹⁰. W ten sposób, przy wsparciu Inspektorii św. Stanisława Kostki w Warszawie i Urzędu Marszałkowskiego w Białymstoku, doszło do wy-

¹⁰ Por. *Decyzja Podlaskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku z dnia 17 marca 2003 roku*, Archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku.

remontowania zniszczonego budynku i można było otworzyć Ośrodek będący niepubliczną placówką opiekuńczo-wychowawczą o charakterze resocjalizacyjnym, przeznaczony dla młodzieży męskiej niedostosowanej społecznie.

Na mocy dekretu Inspektora Jana Niewęglowskiego powołano do istnienia Salezjański Ośrodek Wychowawczy im. św. Jana Bosko w Różanymstoku, którego funkcjonowanie rozpoczęło się 7 maja 2003 roku¹¹. Pierwszym dyrektorem został ks. Krzysztof Grzendziński¹². Na początku swej działalności Ośrodek podlegał Wydziałowi Polityki Społecznej w Białymstoku¹³, później rozporządzenie zostało zmienione i Ośrodek przeniesiono pod zwierzchnictwo Wydziału Oświaty Starostwa Powiatowego w Sokółce¹⁴. Obecnie jest ośrodkiem ogólnopolskim, do którego wychowankowie trafiają za pośrednictwem Centralnego Systemu Kierowania Nieletnich do Placówek Resocjalizacyjnych i Socjoterapeutycznych.

Ośrodek dysponuje budynkiem mieszkalnym, w którym znajdują się sypialnie i pokoje dzienne, sypialnie księży pracujących w Ośrodku, jest też kaplica, sala teatralna (wykorzystywana także jako sala gimnastyczna), kuchnia, stołówka, pralnia i pomieszczenia sekretariatu. W ramach Ośrodka funkcjonują również Specjalna Szkoła Podstawowa i Gimnazjum oraz warsztaty praktycznej nauki zawodu. Do dyspozycji wychowankowie mają sad i gospodarstwo (dwie lamy, kucyki, konie wielkopolskie, osiołek, kozy i inne zwierzęta), w którym mogą się w pewien sposób realizować. Z Ośrodkiem współpracują dwie bursy, gdzie znajduje się młodzież o mniejszym stopniu demoralizacji¹⁵.

Instytucją zarządza dyrektor, przy pomocy zastępców odpowiedzialnych za Ośrodek, za szkołę, za bursę. W placówce zatrudnionych jest około sześćdziesiąt osób: księża, wychowawcy, nauczyciele, obsługa sekretariatu, kuchni, nauczyciele praktycznej nauki zawodu (murarze, kucharze, stolarze), obsługa bu-

¹¹ Por. *Dekret powołania Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego im. św. Jana Bosko*, w: zespół akt *Dokumenty Organizacyjne*, Archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku.

¹² Został on nominowany już 1 września 2002 – *Nominacja ks. Krzysztofa Przemysława Grzendzińskiego na dyrektora Ośrodka Opiekuńczo-Wychowawczego im. św. Jana Bosko w Różanymstoku podpisana przez Inspektora ks. Józefa Strusia*, Warszawa 4 października 2002, w: zespół akt *Dokumenty Organizacyjne*, Archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku.

¹³ Por. *Wpis do rejestru placówek opiekuńczo-wychowawczych województwa podlaskiego z dnia 7 listopada 2002 roku*, Archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku.

¹⁴ Por. *Wpis do ewidencji szkół i placówek niepublicznych Starostwa Powiatowego w Sokółce z dnia 4 października 2004 roku*, Archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku.

¹⁵ Bursa i Ośrodek funkcjonują jako Salezjański Dom Młodzieżowy. Por. J. Pietrzykowski, S. Piotrowski, J. Dzierżak, P. Przesmyki, S. Chrobak, T. Niewęglowski, *Historia Salezjańskiej Inspektorii pw. św. Stanisława Kostki z siedzibą w Warszawie (1979-2004)*, „Seminare” 22 (2005), s. 158.

dynku, konserwator, jest też prawnik, psycholog, terapeuta, pedagog. Ośrodek współpracuje z innymi placówkami i osobami, dzięki czemu możliwe jest jego funkcjonowanie i polepszanie jakości pracy.

TRZY FILARY SYSTEMU PREWENCYJNEGO KS. JANA BOSKO

Rozum – znajomość reguł i zasad panujących w Ośrodku

Rozum w systemie zapobiegawczym obecny jest we wszystkich działaniach wychowawczych. Oznacza on zdolność pokierowania młodzieżą w wędrówce ku pełnemu życiu, do którego dochodzi się dzięki jasności poglądów i bezustannemu poszukiwaniu prawdy, wolnemu od sugestii, plagiatów, nacisków emocjonalnych i uczuciowych. Być rozumnym, to unikać uduwnień, sztuczek, komplikacji, niejasności i kompromisów¹⁶. Funkcja rozumienia pozwala rozpoznać rzeczy i sprawy dzięki jasnym ideom. Ksiądz Bosko uważał, że człowiek posiada wrodzone ukierunkowanie na dobro i jest zdolny do wdzięczności, gdy się z nim zetknie. Zatem dialog wychowawców z wychowankiem zawsze zmierza do tego, aby chłopcy otrzymywali wystarczające wyjaśnienia. W oratoriach salezjańskich ustalano regulamin, zawierający wskazania jasne, zrozumiałe, praktyczne, życiowe i jednakowe dla wszystkich. Nie było zapisów, które mogłyby zniszczyć atmosferę spontaniczności i zaufania. Jeśli więc wychowanek łamał regulamin, czynił to nie dlatego, że nie był w stanie zrozumieć potrzeby podporządkowania się danym przepisom, lecz raczej z powodu złej woli.

Dbanie o sferę intelektualną wychowanków określają założenia statutowe¹⁷, jak również Program Pracy Wychowawczo-Resocjalizacyjnej¹⁸ w Ośrodku. Rozum – według dyrektora Ośrodka – jest ściśle związany z edukacją. Ta sfera obejmuje wszystko to, co daje możliwości do stawania się mądrzejszym, potrafiącym wybierać to, co jest dobre, a nie to, co jest złe. Podobnego zdania są wychowawcy, którzy na pierwszym miejscu funkcji rozumu stawiają edukację i zdobywanie wiedzy, mówią także o wyjaśnianiu słownym i perswazji. W tym celu przy Ośrodku funkcjonuje Specjalna Szkoła Podstawowa i Gimnazjum, wyrównujące braki edukacyjne wychowanków. Zarówno szkoła, jak i Ośrodek mają swój regulamin, który dostosowano do przebywającej tam młodzieży.

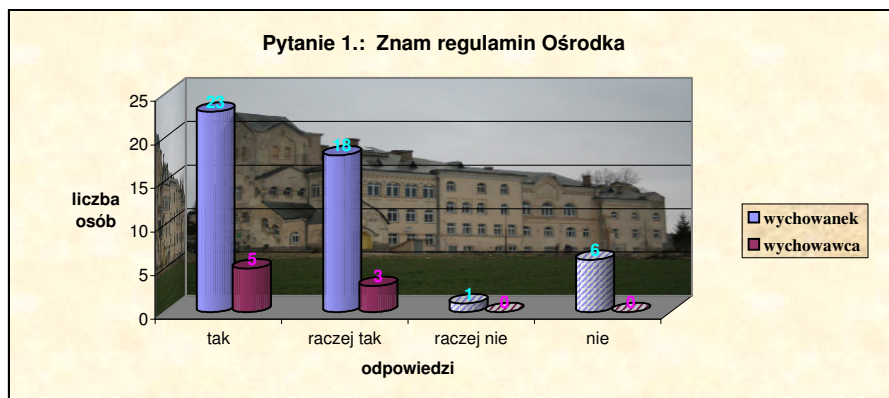
¹⁶ Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu księdza Bosko*, tłum. z wł. I. Gutewicz, Warszawa 2001, s. 197.

¹⁷ Por. *Statut Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku*, w: zespół akt *Dokumenty Organizacyjne*, Archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku, & 3 ust. 4, & 5, & 23 pkt 1.

¹⁸ Por. *Program Pracy Wychowawczo-Resocjalizacyjnej w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym w Różanymstoku na rok szkolny 2006/2007*, Archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku, s. 1.

W badaniach uwzględniono znajomość regulaminu i deklaracje dotyczące znajomości zasad przebywania w placówce (por. wykres 3). Badania wykazały, że większość wychowanków (czterdziestu jeden) zna regulamin Ośrodka. Stwierdzenia wychowawców, którzy odpowiadali na to pytanie z punktu widzenia podopiecznych potwierdzają odpowiedzi wychowanków.

Wykres 3. Znajomość regulaminu Ośrodka



Źródło: *Badania własne*

Z badań wynika, że zasady przebywania w Ośrodku są konkretne i zrozumiałe dla trzydziestu dwóch wychowanków; o takich odpowiedziach wychowanków przekonanych jest siedmiu na ośmiu wychowawców (por. wykres 4). Pozostali wychowankowie uznali zasady przebywania w Ośrodku za niepraktyczne i niezrozumiałe, co świadczy o tym, że chłopcy pomimo znajomości regulaminu i zasad przebywania w Ośrodku nie rozumieją konkretnych zapisów i nie chcą się im podporządkować (por. wykres 5). Może to oznaczać, że wychowankowie nie potrafią jeszcze odpowiedzialnie korzystać z wolności. Tutaj konieczna jest pomoc pedagogów, którzy stosując system prewencyjny, powinni przekonywać, ale nie narzucać normy, czyniąc wychowanka stopniowo odpowiedzialnym za własny rozwój¹⁹.

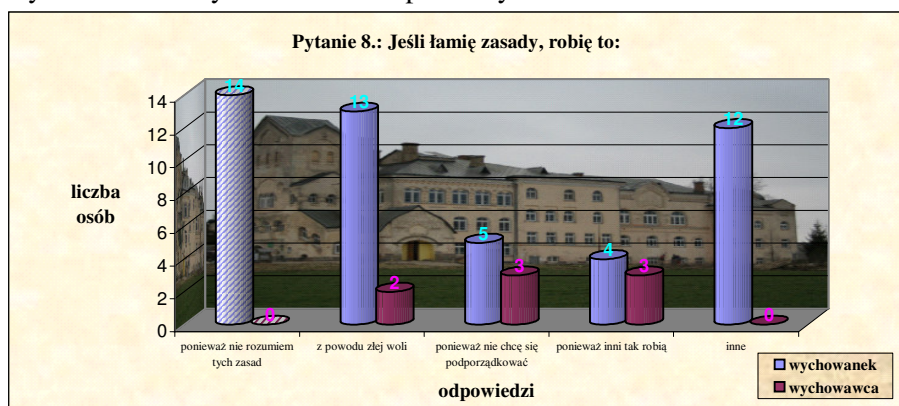
¹⁹ Por. *Regulamin życia apostołskiego. Komentarz oficjalny*, red. M. Szafarski, Kraków 2003, s. 200.

Wykres 4: Rozumienie zasad przebywania w Ośrodku.



Źródło: Badania własne

Wykres 5: Powody łamania zasad przez wychowanków Ośrodka.

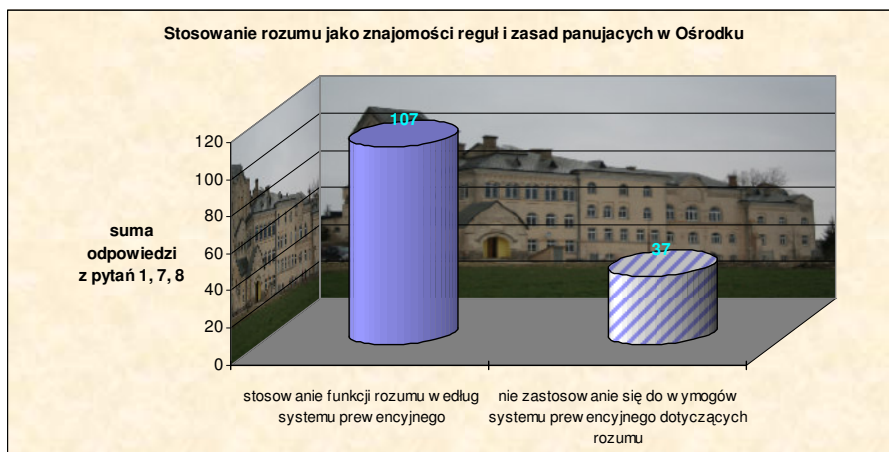


Źródło: badania własne

inne: bo zasady są po to, żeby je łamać (3 odpowiedzi); bo tak chcę; bo nie myślę; jestem zdenerwowany; ponieważ mi nie odpowiadają; inne rzeczy; gdy ktoś z wychowanków oskarża mnie o winę; bo tak mi się podoba; z jakiegoś innego powodu; bo niektóre są niezgodne z moimi zasadami

Aby ocenić stosowanie rozumu według systemu prewencyjnego, wszystkie odpowiedzi dotyczące rozumu (por. wykres 6) podzielono na dwie grupy: 1) te, które odpowiadają znajomości i zrozumieniu zasad funkcjonowania w Ośrodku oraz 2) takie, które wykluczają zaistnienie tego systemu.

Wykres 6: Realizowanie filaru systemu prewencyjnego - rozumu – poprzez znajomość reguł i zasad panujących w Ośrodku



Źródło: Badania własne

W oparciu o przeprowadzone badania można stwierdzić, że rozum jest elementem oddziaływań wychowawczych w Ośrodku. Ewentualne niezastosowanie się do wymogów systemu prewencyjnego dotyczących rozumu wynika z niechęci wychowanków do przestrzegania regulaminu, który dbając o ich dobro, nakłada pewne ograniczenia. Metoda uprzedzająca zakłada zachęcanie chłopców do myślenia, więc wzorce narzucane mają tylko prowizoryczną skuteczność²⁰. Pełne zastosowanie systemu prewencyjnego w kwestii rozumności możliwe jest dopiero po długim procesie oddziaływań wychowawczych. To cel, do którego należy dążyć, nie zaś stan w pełni osiągalny, o czym świadczą wyniki przedstawionych badań.

Życie religijne w Ośrodku

Wychowanie prewencyjne jest wychowaniem do żywej wiary. W takim rozumieniu człowiek w pełni uformowany i dojrzały to uczciwy obywatel i dobry chrześcijanin²¹. Aby nauczyć się czynić dobro, wcześniej powinno się mieć możliwość zapoznania ze światem, w którym spotyka się żywą religię i praktyczne chrześcijaństwo²². Wychowanie według księdza Bosko to droga modlitwy, litur-

²⁰ Por. G. Gatti, *Zawód: wychowawca chrześcijański*, tłum. z wł. I. Bokwa, Warszawa 1997, s. 29.

²¹ Por. R. Pomianowski, *Podstawowe założenia systemu prewencyjnego świętego Jana Bosko*, „Roczniki Nauk Społecznych” 24 (1996), z. 2 s. 59.

²² Por. K. Franczak, art. cyt., s. 17.

gii, życia sakramentalnego; dla niektórych – pójście za głosem powołania do życia konsekrowanego, dla wszystkich zaś – wizja świętości i dążenie do niej²³. Świętość rozumie on jako ideał osiągalny przez wypełnianie swoich obowiązków stanu. Dla młodzieży jest to radość, nauka, zachowanie czystości, posłuszeństwa, praktykowanie miłości Boga i bliźniego²⁴.

Skuteczność systemu prewencyjnego polegała na zastosowaniu praktyk religijnych, które nie ograniczając wolności wychowanka miały mu pomóc stać się ciągle lepszym człowiekiem. Jan Bosko zachęcał wychowawców, by podopieczni jak najczęściej mieli możliwość korzystania z sakramentów i praktyk religijnych z uwzględnieniem wolnej woli wychowanka. W tym celu w każdej placówce konieczna jest posługa kapłanów, którzy będą umożliwiać i zachęcać do udziału w sakramentach. Osoby świeckie pracujące w domach salezjańskich powinny być bez zarzutu pod względem moralności²⁵. To dzięki ich pozytywnemu świadectwu wychowanek może zobaczyć model życia, który mógłby praktycznie zastosować po opuszczeniu ośrodka. System wychowawczy czyni wychowanka dobrym, ponieważ najpierw uczynił dobrym wychowawcę²⁶.

Salezjański Ośrodek Wychowawczy już w swojej nazwie zakłada katolicki model wychowania, dążący do ukształtowania człowieka dojrzałego, czyli wierzącego obywatela²⁷. Obowiązkiem wychowawcy w pierwszej kolejności jest dbanie o moralność. Swoją postawą ma akcentować wartości ideowe, etyczne i religijne, zachować tolerancję religijną i światopoglądową, umożliwiającą świadomy i właściwy wybór celów i dróg życiowych przez wychowanka²⁸. Dobrowolność korzystania z praktyk religijnych jest prawem wychowanka²⁹, lecz ma on także obowiązek uczestniczenia w modlitwach oraz niedzielnej i świątecznej Eucharystii³⁰. W praktyce do Ośrodka są przyjmowani wszyscy wychowankowie, bez względu na wyznanie. Osoby nie będące katolikami uczestniczą w proponowanych modlitwach, ale mogą się nie włączać. Aby zapewnić możliwość praktyk religijnych, Ośrodek organizuje skupienia dla wychowawców i nauczycieli (tylko

²³ Por. R. Pomianowski, art. cyt., s. 59.

²⁴ Por. L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko i jego charakterystyka*, tłum. z wł. M. Gabryel, Warszawa 2001, s. 120.

²⁵ Por. R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, tłum. z niem. J. Jurczyński, Warszawa 2000, s.70.

²⁶ Por. A. Paszek, *Salezjański program wychowania młodzieży do wiary jako propozycja wychowawcza*, „Seminare” 19 (2003), s. 361.

²⁷ Por. List „*Juvenum Patris*” Ojca Świętego Jana Pawła II do księdza Egidio Viano, przełożonego generalnego Towarzystwa św. Franciszka Walezego, w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko, w: C. Bissoli, *Jan Paweł II o systemie wychowawczym księdza Bosko*, tłum. z wł. K. Misiaček, Warszawa 2001, s. 144.

²⁸ Por. *Statut*, dz. cyt., & 20 ust. 2 pkt 18.

²⁹ Por. tamże, & 23 pkt 5.

³⁰ Por. *Zasady życia w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym w Różanymstoku*, Archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku.

osoby wierzące mogą być przyjęte do pracy w Ośrodku), rekolekcje dla wychowanków, niedzielną Eucharystię oraz codzienne modlitwy poranne, przed i po posiłku oraz modlitwy wieczorne połączone ze „słówkiem” na dobranoc.

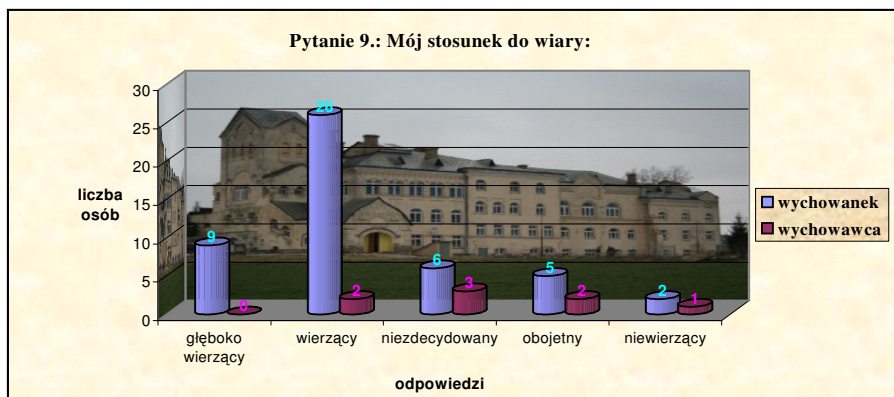
Wykres 7. Możliwość korzystania z sakramentów i praktyk religijnych.



Źródło: Badania własne

Wszyscy wychowawcy uważają, że chłopcy znają swoje przywileje dotyczące religijnej sfery życia (por. wykres 7). Wychowankowie mają świadomość, że zawsze, gdy poczują taką potrzebę, mają możliwość dodatkowych praktyk religijnych oraz dostęp do sakramentów. Badania udowodniły, że w Ośrodku realizuje się drugi filar systemu prewencyjnego, jakim jest religia i swobodne jej praktykowanie.

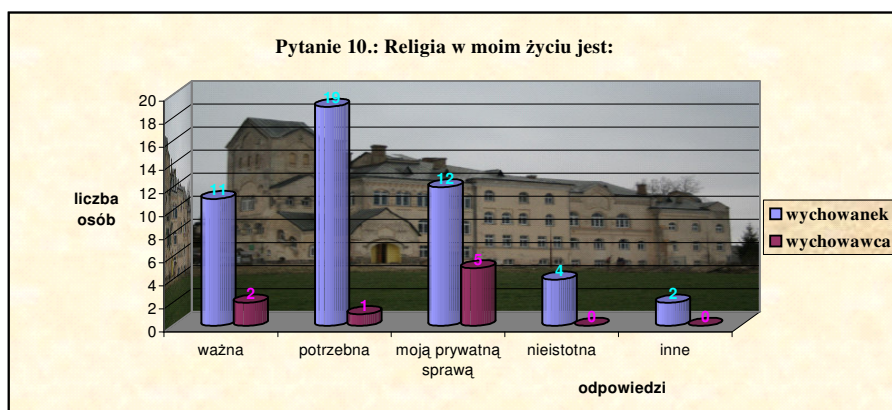
Wykres 8. Deklarowany stosunek do wiary.



Źródło: Badania własne

Zdecydowana większość podopiecznych zadeklarowała swoją wiarę (por. wykres 8), jednak z rozmów z wychowawcami wynika, że wychowankowie nie zawsze zainteresowani są udziałem w modlitwach, rzadko też korzystają z sakramentu pokuty. Wyjątek stanowią tutaj wychowankowie grupy IV, którym zdarza się, że sami proszą księdza o dodatkowe modlitwy lub nabożeństwa w kaplicy (jest to grupa, która ma najlepsze warunki lokalowe, jest oddzielona od reszty Ośrodka, sypialnie sąsiadują korytarzem z kaplicą, dlatego najłatwiej jest tej grupie z niej korzystać). Z założeń systemu prewencyjnego wynika, że oprócz prywatnego charakteru wiary istotny jest także jej społeczny aspekt. To, że wychowankowie nie zawsze potrafią w ten sposób interpretować swoją religijność, świadczy o niewystarczającej dojrzałości, która przychodzi nie tylko z wiekiem, ale także połączona jest ze zdobywaniem wiedzy i osobistą formacją religijną (por. wykres 9). Taka dojrzałość jest wymagana od wychowawców, którzy podczas wywiadów jednogłośnie twierdzą, że zachęcają podopiecznych do życia duchowego, starają się im także pokazywać pozytywne wzorce, dając świadectwo własnym życiem.

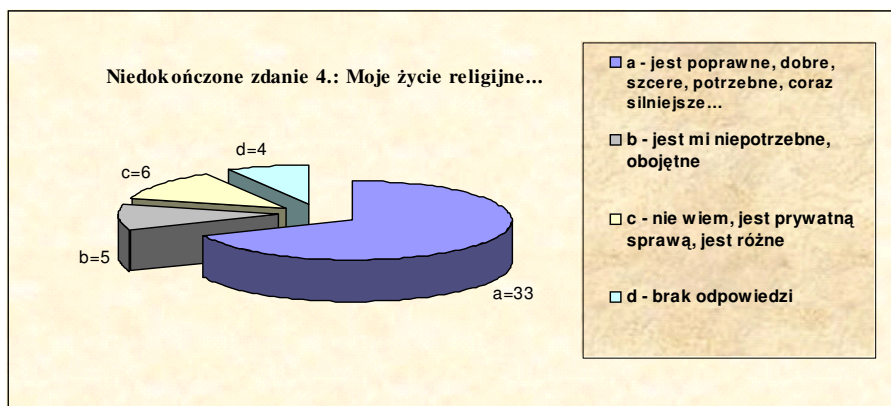
Wykres 9. Znaczenie religii w życiu wychowanków



Źródło: Badania własne

inne: nie wiem

Wykres 10. Skojarzenia wychowanków dotyczące życia religijnego



Źródło: *Badania własne*

Należy stwierdzić, że wychowankowie mają możliwość uczestniczenia w życiu religijnym. Sprzyja temu struktura Ośrodka oraz usytuowanie placówki przy sanktuarium maryjnym. W praktyce są jednak utrudnienia wynikające z przeszłości wychowanków (brak wzorców w rodzinie) i presji rówieśników – w większej grupie mają mniej odwagi, aby przyznać się do wyznawanych wartości (por. wykres 10). Dlatego też wychowankowie mają niedzielną Eucharystię w kaplicy wewnątrz Ośrodka, z osobami, które znają.

Miłość – wyznacznikiem relacji w Ośrodku

Zasada miłości stanowi syntezę rozumu i religii, oznacza poszanowanie wychowanka, poznanie, zrozumienie, życzliwość oraz dostrzeganie jego potrzeb³¹. Ta miłość powinna się wyrażać w nieustannym przebywaniu z wychowankami w czasie rekreacji oraz w zainteresowaniu się ich sprawami. Przełożonych zachęca się, aby byli ojcami ufającymi swym podopiecznym, czuwającymi nad ich postępowaniem i szukającymi dla nich dobra duchowego i doczesnego. Wychowanie jest kwestią serca. Należy okazać uczucie tak, aby młody człowiek je spostrzegł³². Dzięki takiemu podejściu do relacji wychowawczych opiekun staje się ojcem, który towarzyszy swoim „dzieciom” w drodze do dorosłości. Klimat miłości nie wyklucza wymagań stawianych przez wychowawcę. Mogą być one trudne do zaakceptowania, gdyż zmuszają do wyrzeczeń, przezwyciężenia siebie.

³¹ Por. J. Draus, R. Terlecki, *Historia Wychowania wiek XIX i XX*, Kraków 2005, t. 2, s. 63.

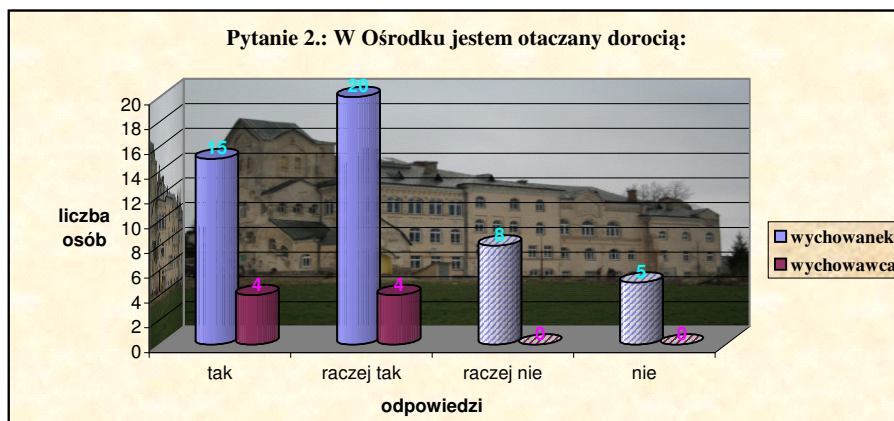
³² Por. J. E. Vecchi, *Strażnicy marzeń z palcem na myszce. Wychowawcy w dobie informatyki*, tłum. z wł. A. Lis, Warszawa 2001, s.168.

Jednak, gdy wymagania i zasady moralne są realizowane przez opiekuna, łatwo trafiają do chłopca, od którego oczekuje się ich przestrzegania³³.

Zgodnie z założeniami statutowymi Ośrodek jest obowiązany do tego, aby kierować się dobrem wychowanków³⁴. Wychowawcy twierdzą, że w pracy kierują się dobrem swoich podopiecznych, jednak wychowankowie nie zawsze potrafią to dostrzec. Zdaniem wychowawców miłość to relacje z innymi, dawanie ciepła, cierpliwości, to pokazywanie przykładu swoim życiem. Miłość trzeba najpierw okazywać, żeby wychowankowie mogli ją później przekazywać dalej, miłość to także umiłowanie zawodu.

Z badań wynika, że większość wychowanków jest otaczana dobrocią (por. wykres 11), co świadczy o pozytywnych relacjach z wychowawcami. W swoich grupach wychowawczych chłopcy również czują się bezpieczni i lubiani (por. wykres 12). Jedynie cztery osoby oceniły relacje w grupie jako sprzeczną z założeniami systemu prewencyjnego – czują się w niej odrzucani lub poniżani, co wskazuje na niewystarczającą pomoc ze strony wychowawców i trudności adaptacyjne poszczególnych wychowanków.

Wykres 11. Odczuwanie dobroci przez wychowanków Ośrodka

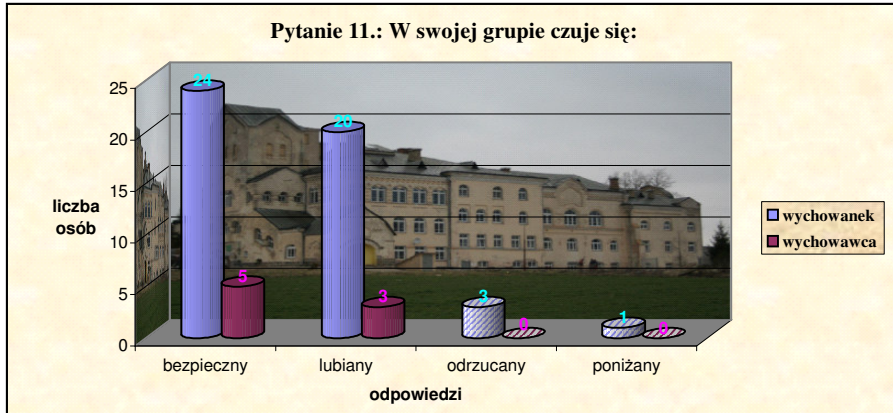


Źródło: Badania własne

³³ Por. Z. Lato, art. cyt., s. 123.

³⁴ Por. Statut, dz. cyt., & 10 ust. 1 pkt 1.

Wykres 12. Moje miejsce w grupie

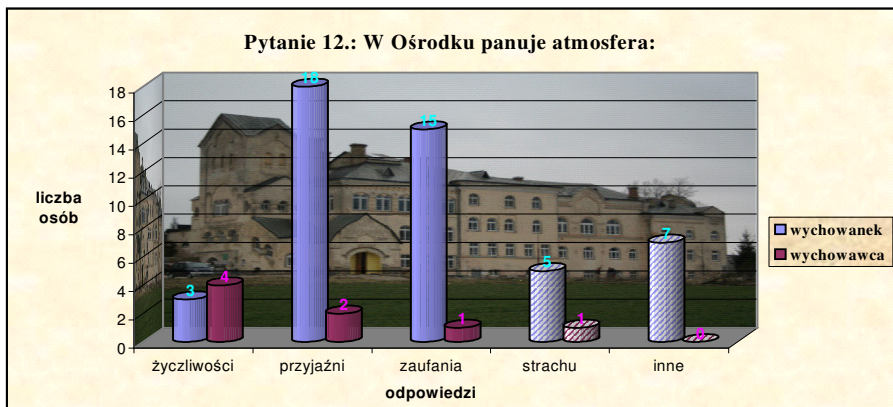


Źródło: Badania własne

Rodzaj relacji międzyludzkich i atmosfera w Ośrodku w dużej mierze zależy od kadry wychowawczej. Większość wychowawców jest zdania, że współpraca wewnątrz kadry przebiega sprawnie, atmosfera jest dobra, a nawet przyjacielska. Wychowawcy sądzą także, że między nimi a podopiecznymi możliwa jest przyjaźń i zaufanie. Jednak ta przyjaźń, na zbudowanie której trzeba wiele czasu, powinna opierać się na autorytecie i szacunku do wychowawcy. Nie może on stać się „kumplem”, jest bardziej ojcem lub matką.

Większość respondentów jest przekonanych o pozytywnej atmosferze panującej w Ośrodku (por. wykres 13). Pięciu wychowanków odczuwa strach będąc w Ośrodku; co może świadczyć o tym, że kilku chłopców jest izolowanych przez grupę i nie czują się bezpiecznie.

Wykres 13. Atmosfera w Ośrodku



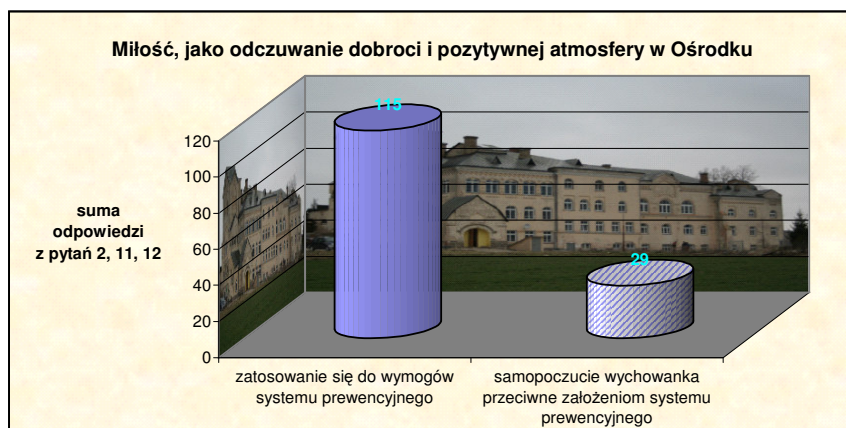
Źródło: Badania własne

inne: normalna, obojętna, różnie (3 odpowiedzi), zależy od sytuacji (2 odpowiedzi)

Aby zadbać o bezpieczeństwo i adaptację młodszych i nowoprzybyłych wychowanków w Ośrodku funkcjonuje program „Anioł Stróż”³⁵. Polega on na tym, że wychowankowi, który przebywa dłuższy czas w Ośrodku, powierza się młodszego lub nowoprzybyłego kolegę, nad którym sprawuje opiekę. Taka osoba oprócz obowiązków ma szansę na nagrody i przywileje. „Anioł Stróż” jest kontynuacją metod księdza Bosko, który dobrych i zaufanych chłopców prosił o opiekę nad bardziej rozbrykanymi kolegami³⁶.

Miłość, jako jeden z filarów systemu prewencyjnego, jest konieczna nie tylko dla prawidłowego funkcjonowania placówki, ale przede wszystkim dla ukształtowania dojrzałej osobowości młodego człowieka.

Wykres 14. Realizowanie filaru systemu prewencyjnego – miłości – poprzez okazywanie dobroci i tworzenie pozytywnej atmosfery w Ośrodku



Źródło: *Badania własne*

W Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym młodzież spotyka się z dobrocią i atmosferą służącą ich rozwojowi (por. wykres 14). Nie wszyscy jednak czują się bezpieczni i akceptowani w swoich grupach wychowawczych, co świadczy o osobowości niektórych wychowanków, trafiających do Ośrodka z różnych ro-

³⁵ Program Terapeutyczny „Anioł Stróż”, Archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku, s. 1.

³⁶ Por. T. Bosco, *Ksiądz Bosko wychowawca*, tłum. z wł. A. Gryczyńska, Warszawa 1990, s. 199.

dzin i placówek, a także o zróżnicowanej hierarchii wartości wśród samych wychowanków. Najlepszą pozycję w grupie mają osoby długo przebywające w Ośrodku, zaś osoby nowe lub nieśmiałe potrzebują czasu na odnalezienie się i prawidłowe funkcjonowanie w placówce resocjalizacyjnej.

ZAKOŃCZENIE

W ramach podjętych badań zgromadzono interesujący i adekwatny materiał empiryczny. Wywiady przeprowadzone z dyrektorem oraz wychowawcami Ośrodka pozwoliły nie tylko zweryfikować postawione hipotezy badawcze, ale dostarczyły także cennych informacji pozwalających na bardziej szczegółowe zapoznanie się ze specyfiką pracy w badanym Ośrodku. Dzięki przeprowadzonym wywiadam, ankietom, obserwacji uczestniczącej i zgromadzonym źródłom możliwe było zrealizowanie celów badań, uzyskano także odpowiedź na postawione problemy badawcze. Przemyslenia i wnioski, jakie nasunęły się w wyniku przeprowadzonych badań i ich interpretacji, nie pretendują do miana ostatecznych czy wyczerpujących problem, aczkolwiek mogą go w pewien sposób naświetlić. Oto one:

Badania dowiodły, że wychowankowie znają zasady panujące w Ośrodku. Wychowanków zachęca się do przestrzegania określonych norm, a ewentualna niechęć do ich zastosowania nie jest spowodowana nieznaną ich zasad. Można stwierdzić, że rozum jest elementem oddziaływań wychowawczych w Ośrodku.

Na podstawie przeprowadzonych badań można stwierdzić, że w Ośrodku realizuje się założenia systemu prewencyjnego dotyczące religii. Zarówno wychowawcy, jak i wychowankowie mają możliwość korzystania z praktyk religijnych zgodnie z własnymi potrzebami. Wszyscy wychowawcy deklarują się jako osoby wierzące, podobne deklaracje dotyczą wychowanków. Wychowankowie niewierzący lub innych wyznań mogą zachować swoją odrębność religijną – wyznanie nie ma wpływu na przyjęcie do Ośrodka.

Badania wykazały, że potwierdziła się hipoteza o miłości jako wyznaczniku relacji panujących w Ośrodku. Wewnątrz kadry panuje atmosfera życzliwości, a wśród wychowanków przyjaźni i zaufania (najczęstsze odpowiedzi). Wychowankowie są otaczani dobrocią, w swojej grupie czują się bezpieczni i lubiani.

Na podstawie przeprowadzonych badań należy wnioskować, że Salezjański Ośrodek Wychowawczy im. św. Jana Bosko w Różanymstoku realizuje koncepcję wychowawczą swojego patrona. Dostosowując system prewencyjny ks. Bosko do konkretnego środowiska wychowawczego w polskich realiach kulturowych system ten ma możliwość funkcjonowania. Pomimo pewnych braków w praktycznym zastosowaniu stylu Jana Bosko, w Ośrodku są udoskonalane metody i formy pracy z młodzieżą, jest także wiele starań o to, aby wychowankom uła-

twić start w dorosłość i wprowadzać w życie zasady wychowania zapoczątkowane w XIX-wiecznym Turynie. Plany Ośrodka z pewnością przyczynią się do wprowadzania ulepszeń i nowych zastosowań systemu prewencyjnego.

THE APPLICATION OF THE PRIMARY FOUNDATIONS
OF THE ST. JOHN BOSCO PREVENTIVE SYSTEM
IN THE ST. JOHN BOSCO SALESIAN EDUCATIONAL CENTRE
IN ROZANYSTOK, POLAND

Summary

In this article the primary foundations of Reverend Don Bosco preventive system in Salesian Educational Centre in Rozanystok have been presented. The author described the history of the Centre and analyzed its functioning. The research were done by means of questionnaires and interviews. The analysis of the obtained empirical data made possible to draw the conclusions concerning the functioning of the Centre in three spheres: mind, religion and love. On the basis of the research justifiable is statement that in the Centre has been still developing by improving the methods and forms of working with youth on the basis of Don Bosco pedagogy.

Nota o Autorze: MGR ŁUKASZ KALISZ – asystent w Zakładzie Historii Wychowania Wydziału Pedagogiki i Psychologii UwB, absolwent Wydziału Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku; student Papieskiego Wydziału Teologicznego, sekcja św. Jana Chrzciciela w Warszawie – Studium Teologii w Białymstoku; lider Salezjańskiego Ruchu Ewangelizacyjnego w Białymstoku. Zainteresowania – praktyczne zastosowanie systemu prewencyjnego ks. Jana Bosko.

Słowa kluczowe: św. Jan Bosko, system prewencyjny, ośrodek wychowawczy, Różanystok

KS. DARIUSZ STĘPKOWSKI SDB (OPR.)
UKSW, Warszawa

INSPIRACJE HERBARTOWSKIE WSPÓŁCZESNEJ PEDAGOGIKI (GŁOSY UCZESTNIKÓW DYSKUSJI PANELOWEJ)

16 listopada 2006 roku odbyła w Instytucie Pedagogiki im. św. Jana Bosko w Warszawie ogólnopolska konferencja naukowa pt. „Herbart znany i nieznan. W dwusetną rocznicę wydania *Pedagogiki ogólnej* (1806-2006)”. Na jej zakończenie miała miejsce dyskusja panelowa, której uczestnicy zastanawiali się nad inspiracjami płynącymi z dzieła Johanna Friedricha Herbart (1776-1841), niemieckiego klasyka filozofii i pedagogiki, dla współczesnej refleksji o wychowaniu.

DARIUSZ STĘPKOWSKI SDB: *O AKTUALNOŚCI MYŚLI PEDAGOGICZNEJ HERBARTA. WPROWADZENIE DO DYSKUSJI*

Poszukiwanie w teorii J. F. Herbart inspiacji dla współczesnej pedagogiki nie jest łatwym zadaniem. Wynika to już chociażby stąd, że mamy do czynienia z autorem, który oddalony jest od nas przestrzenią czasową prawie dwóch stuleci. Przystąpienie do tych rozważań zakłada moim zdaniem rozstrzygnięcie wcześniejszej kwestii: czy myśl Herbartowska może być jeszcze aktualna. Nie chodzi mi oczywiście o ten rodzaj aktualności, który posiada każde zdarzenie dziejowe jako fakt historyczny, aktualizujący się przez jego wspomnienie, lecz o swoistą „równoczesność” pedagogiki Herbart w stosunku do naszych czasów. Tę równoczesność chciałbym przedstawić za pomocą parafrazy *adagium* wyrażającego uniwersalizm idei humanizmu chrześcijańskiego. W ujęciu Ojców Kościoła każdy człowiek, już z racji bycia człowiekiem, jest w jakimś sensie też chrześcijaninem: *anima naturaliter christiana*. Myśl tę odnajdujemy w koncepcji pedagogicznej prof. S. Kunowskiego, który za zwieńczenie wszystkich czynności wychowawczych uważa *christianizare*, czyli integrację osobową w duchu Chrystusa (por. *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 251).

Chciałbym przeformułować tę łacińską sentencję w następujący sposób: *pedagogica naturaliter herbartiana* i na tej podstawie postawić tezę, że każda peda-

gogika, która podejmuje pewien fundamentalny problem, jest w jakimś sensie pedagogiką herbartowską. Ta zaś w pełni zasługuje na przydawkę *perennis*. Co to za problem?

O współczesnych kłopotach szkoły (nie tylko w Polsce) pisał już kilkadziesiąt lat temu Sergiusz Hessen. W swoim dziele dydaktycznym pt. *Struktura i treść szkoły współczesnej* pisał on, niejako przewidując trudności, których jesteśmy świadkami, w następujący sposób: „wszystkie techniczne sposoby i chwytły straciły w szkole współczesnej na swym dawnym znaczeniu” (s. 238). Chodziło mu przy tym o metody nauczania, środki dydaktyczne itp. Wobec powyższego „dążeniem szkoły nowej jest organizacja samodzielnej pracy uczniów i zgodnie z tym w dydaktyce współczesnej wysuwają się na plan pierwszy formy organizacyjne uczenia się samych dzieci. [...] Dlatego też zamiast «metod nauczania» bada się formy, czyli «plan» organizacji czynności młodzieży. W czynnościach uczniów bierze udział nauczyciel organizujący i kierujący pracą uczniów. [...] Ażeby być wzorem aktywności i zapału do pracy, nie może ukrywać się za metodą, ale jest sam zaangażowany” (tamże).

Zdaniem S. Hessena receptą na sukces nowego sposobu pracy w szkole jest rozbudzenie w uczniach chęci do nauki. Jeśli tak, to nauczyciel z góry stoi na przegranej pozycji, gdy uczniom brakuje woli pracy. Wówczas musi przestać być nauczycielem i przyjąć rolę albo policjanta, albo w najlepszym przypadku menagera. W obu znajduje się poza obszarem swobodnego uczenia się.

Świadomie czy nieświadomie, współczesna szkoła podąża w kierunku wskazanym przez S. Hessena. Wystarczy przypomnieć sobie najważniejsze pytania, którymi żyją dzisiejsi pedagodzy; nietrudno znaleźć je również w piśmiennictwie pedagogicznym. Zwiastunem nowego trendu jest szeroko rozpowszechniony w szkole termin „management”. Moim zdaniem najlepiej wyraża się w nim porażka, jaką poniosło nauczanie szkolne.

Przez te rozważania starałem się wykazać, że nasze podejście do wychowania zagubiło coś bardzo istotnego, co – jak mi się wydaje – dostrzegł Herbart jako jeden z nielicznych. Aby ustrzec się przed niedomówieniami, trzeba wyraźnie powiedzieć, co takiego zwróciło uwagę Herbarta. Sprawa jest o tyle prosta, że dydaktycy (teoretycy i praktycy) z góry ją zakładają – inaczej bowiem ich teorie i wysiłki praktyczne nie odnosiłyby żadnego skutku. Kuriozalność dzisiejszej sytuacji leży jednak w tym, że laicy wychowania jeszcze „ślepo” wierzą w funkcjonowanie tego „czegoś”, natomiast pedagodzy *ex professione* jakby o tym zapomnieli.

Pytanie: co „to” jest? Odpowiadając najkrócej, można by powiedzieć, że jest to realna więź łącząca nauczanie-uczenie się ze stawianiem się człowiekiem, albo inaczej: związek między tym, czego i jak się uczyć (jestem nauczany), a tym kim (tzn. jakim człowiekiem) jestem.

Nieco przerysowując można by stwierdzić, że od zarania dziejów dydaktycy dostrzegali tę więź i uzurpowali sobie prawo do rzeczywistego wpływu na to, kim staną się odbiorcy ich oddziaływań. I tak np. Wincenty Okoń w przedmowie do *Wprowadzenia do dydaktyki ogólnej* pisze: „podręcznik ten [...] szeroko uwzględnia [...] rozwój uczuciowy dziecka, tudzież kształtowanie – za pośrednictwem treści i metod kształcenia – świadomości oraz ich postaw i systemów wartości (sic!)” (por. tamże, s. 4). Warto w tym zdaniu zwrócić uwagę na połączenie, na którym bazuje cała dydaktyka. Jeśli je dostrzeżemy, możemy przejść do myśli Herbarta.

Oczywiście Herbart nie był pierwszym i jedynym, który zauważał związek między nauczaniem-uczeniem się i stawaniem się człowiekiem. Zamiast jednak bezrefleksyjnie przyjmować istnienie tej zasady jako „realnego warunku możliwości” nauczania-uczenia się, postawił pytanie: dlaczego tak się dzieje? W kontekście przytoczonego zdania z dzieła W. Okonia można by sformułować to pytanie jeszcze inaczej: dlaczego, gdy uczę się i jestem nauczany, staję się równocześnie (lepiej?) człowiekiem? Wydaje mi się, że jest to centralne pytanie myśli wychowawczej Herbarta.

Bliższe określenie tego, na czym polega owa więź łącząca proces dydaktyczny z egzystencjalnym stawaniem się człowiekiem, Herbart zawarł w koncepcji nauczania wychowującego. Aktualność tej koncepcji wynika moim zdaniem przede wszystkim z tego, że podejmuje ona wskazany ponadczasowy problem dydaktyki i jednocześnie wychowania.

PROF. W. P. ZACZYŃSKI¹: *OBECNA NIEOBECNOŚĆ J.F. HERBARTA W POLSKIEJ MYŚLI PEDAGOGICZNEJ*

Spotkanie to poświęcone jest recepcji myśli pedagogicznej J. F. Herbarta w naszej ojczyźnie. Jestem realistą i chciałbym na podstawie własnego doświadczenia powiedzieć, jak ja odczytywałem ją jako uczeń, jako student, i później – jako dydaktyk, który uprawiał rzecz tę w sposób naukowy. Otóż, wystarczy wziąć do ręki książkę Kazimierza Sośnickiego *Myśl pedagogiczna na przełomie XIX i XX w.*, by dowiedzieć się, że dla większości pedagogów Herbart był idealistą. Dydaktyk zaś, a nim jestem, choć emerytowanym, przyjął skwapliwie stwierdzenie prof. K. Sośnickiego. I tak powstała sytuacja wyjątkowo – bym powiedział – schizofreniczna. Bo w historii myśli dydaktycznej o Herbarcie niewiele się mówi, choć mówi się o formalizmie, za którego klasycznego przedstawiciela uważa się właśnie Herbarta.

¹ Emerytowany profesor Uniwersytetu Warszawskiego. Autor wielu znanych książek z zakresu metodologii i dydaktyki m.in.: *Rozwój metody eksperymentalnej i jej zastosowanie w dydaktyce* (1967), *Metodologiczna tożsamość dydaktyki* (1988), *Uczenie się przez przeżywanie* (1990), *Praca badawcza nauczyciela* (1995).

A skądże wynika nasz współczesny kłopot z odczytaniem pedagogiki Herbarta? Wystarczy znowu wziąć książeczkę – powołuję się na nią, aby wesprzeć się autorytetem – J. J. Jadackiego *Spór o granice poznania*. Opublikowany jest tam, albo raczej wzmiankowany jeden z tekstów Herbarta pt. *Wstęp do filozofii*. W tekście tym nawołuje on do dbałości o czytelność języka i wypowiedzi. Gdy natomiast weźmie się dzieła samego Herbarta, to raczej czytelnością nie grzeszą.

Dla dydaktyka podstawową kwestią przy rozważaniu rozwoju myśli dydaktycznej jest tzw. paradygmat epistemiczny. Staramy się prowadzić nasz tok myślenia według następującego schematu: tu sensualizm, tu formalizm, a tu pragmatyzm. Przy czym z góry zakładamy, na czym polega sensualizm i pragmatyzm. Jednak *de facto* formalizm nie jest kategorią epistemologiczną, bo nie jest to nic innego, jak stwierdzenie prostego faktu – *nota bene* trafnego – że metody poznawania otaczającej nas rzeczywistości dają się przenosić – oczywiście w określonych granicach – z jednej rzeczy na drugą.

I ostatnia uwaga w kontekście wystąpienia ks. dr. D. Stępkowskiego. Do *praxis* Herbart wszedł za pośrednictwem Tuiskona Zillera. Jeżeli bowiem mamy stopnie formalne, które później zostały rozbudowane w strukturę procesu dydaktycznego, to nie jest to ta sama koncepcja jasności, kojarzenia, systemu i metody, którą w *Pedagogice ogólnej* przedstawił Herbart. Stopnie formalne, opisywane i krytykowane przez Wincentego Okonia we wszystkich jego pracach, są produktem Zillerowskim, a nie Herbartowskim.

Mam jeszcze jedną uwagę. Całą naszą konferencję zatytułowałbym inaczej, a mianowicie: Herbart jako kłopot myśli pedagogicznej. Rzeczywiście bowiem, mamy z nim nie lada problem. Bo to, co dzisiaj wysłuchaliśmy chociażby na temat doświadczenia krytycznego, było podejmowane przez wielu innych autorów, którzy w tej kwestii nie odwołują się do Herbarta. O doświadczeniu krytycznym w przeciwstawieniu do rutyny pisał chociażby Zygmunt Mysłakowski. Ów dziewięćdziesięcioletek mógł być właśnie rutyniarzem. A przecież już po kilku latach praktyki nauczycielskiej można stać się refleksyjnym nauczycielem, jak to w tej chwili określają miłośnicy nowego języka. Co zrobić więc z tym Herbartem? Mnie się mocno wydaje, że należy przełamać jedną rzecz: od samego początku Herbart był poznawany tylko częściowo. Nie mamy nawet pełnego tłumaczenia *Pedagogiki ogólnej*. Nasza wiedza o nim i jego teorii jest zapośredniczona i zawdzięczamy ją czy B. Nawroczyńskiemu, czy K. Sońnickiemu, czy innym jeszcze autorom, którzy w swoich pracach przedstawiali to, co odpowiadało dominującej wówczas teorii.

Na zakończenie podzielę się osobistą refleksją. W czasie mojego wzrastania intelektualnego byłem poddany silnej presji, w której za wszelką cenę – bez bliższego definiowania – starano się udowodnić, że Herbart jest nie tylko formalistą, ale też idealistą z pejoratywnym akcentem. Argumentowano to tak, że głosi on jasność nie wykazując źródeł tej jasności. Możemy to wyczytać m.in. u J. J. Ja-

dackiego. Wydaje mi się, że możemy mówić o paradoksie Herbarta. Z jednej strony bowiem mamy jego obecność, czego wyrazem jest wiele cennych, trafnych i powtarzanych bez wskazywania źródła myśli, a z drugiej strony jest on wciąż nieobecny w polskiej myśli pedagogicznej.

PROF. D. BENNER²: *KOGO DZIŚ NAZYWAMY KLASYKIEM PEDAGOGIKI?*

Uważam, że klasykom nie przysługuje żadne ponadhistoryczne znaczenie. To, czy dzisiaj ktoś jest klasykiem, musi się okazać w świetle współczesnych problemów. Oczywiście, pierwszym warunkiem jest, że się w ogóle czyta i zna jego dzieła. I na tej podstawie należy rozróżnić nierzadko całkowicie odmienne sposoby podejścia do danego klasyka. Teoretyk pedagogiki – jakim jestem – studiuje klasyka jak nowoczesny malarz malarstwo renesansowe. Nie zajmuje się nim po to, aby je naśladować, lecz po to, aby wzmocnić swoje spojrzenie, swoje oko, zakres swojego języka artystycznego.

Historyk „czyta” klasyków zupełnie inaczej. W czasie lektury układa ich w większe historyczne całości, rozróżniając między historią oddziaływania a dziejami rozwoju danego systemu pedagogicznego. Dla pedagoga-empiryka dzieło klasyczne jest przede wszystkim źródłem hipotez. Pedagodzy szkolni, dydaktycy, pedagodzy społeczni mogą je odczytywać jako projekt działania pedagogicznego.

Oprócz tego można podejść do lektury klasyków od strony poszczególnej dyscypliny naukowej, stawiając sobie pytanie: jaki wkład wnieśli oni (tj. klasycy) do rozwoju danej dziedziny wiedzy teoretycznej (na ten temat wysłuchaliśmy dzisiaj referatu p. prof. T. Hejnickiej-Bezwińskiej). Odnośnie tej właśnie sprawy chciałbym zgłosić moją uwagę i spostrzeżenie.

Uwaga dotyczy pedagogiki jako dyscypliny teoretycznej. Czym różni się pedagogika jako *praxis* i dyscyplina naukowa od innych form *praxis* i innych nauk?

Zgadza się z moim kolegą z Uniwersytetu Humboldta, prof. Heinzem-Elmarem Tenorthem, chciałbym w tej kwestii powiedzieć, co następuje. Fundamentalnym pojęciem wychowania i nauki o wychowaniu jest termin „ukształcalność” (*Bildsamkeit*) albo „zdolność człowieka do uczenia się” (*Lernfähigkeit des Menschen*). Jednakże to podstawowe pojęcie nie jest jeszcze samym uczeniem się. A to dlatego, że również bez wychowania człowiek dużo się nauczył. Co więcej, możliwość uczenia się bez wychowania jest mu bardzo potrzebna.

² Kierownik Katedry Pedagogiki Ogólnej Instytutu Nauk o Wychowaniu w Uniwersytecie im. W. von Humboldta w Berlinie. W latach 1990-1994 był przewodniczącym Niemieckiego Towarzystwa Nauki o Wychowaniu (*Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*). Do jego najważniejszych publikacji należą: *Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft* (1973), *Die Pädagogik Herbarts* (1986), *Allgemeine Pädagogik* (1987), *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie* (1990), *Historisches Wörterbuch der Pädagogik* (2004).

Ukształcalność jest pojęciem, które odnosi się do interakcji. Dorosły dostrze- ga w dziecku, które mało się jeszcze nauczyło, istotę zdolną do uczenia się (*lernfähig*). Właśnie ta interaktywna strona uczenia się jest podstawą jego realnej możliwości. Dlatego też nie można nigdy wyprowadzać form działania pedago- gicznego z uczenia się (*lernen*), lecz z nauczania (*lehren*), ćwiczenia (*üben*), wy- wierania wpływu (*einwirken*) czy współdziałania (*interagieren*), a nie – jak przed chwilą powiedziałem – z uczenia się.

Myślę, że patrząc od tej strony na pedagogikę, możemy we współczesności uczyć się od Herbartu rozróżnienia między podstawowymi formami działania pedagogicznego. Pierwsza z tych form, którą nazywa on „rządzeniem dziećmi” (*Regierung der Kinder*), polega na utrzymaniu porządku po to, aby wychowanie było w ogóle możliwe. Aby można było działać pedagogicznie i uczyć się, ko- nieczne jest uprzednie zaprowadzenie porządku. Porządek ten nie posiada jednak żadnego znaczenia sam dla siebie, lecz jest warunkiem możliwości uczenia się. Jeśli się go nie pielęgnuje (*kultiviert*), wówczas pozostałe formy działania peda- gogicznego kończą się klęską.

Drugą formą jest nauczanie (*Unterrichten*). Nauczać znaczy poszerzać krąg patrzenia i myślenia (horyzont umysłowy). Jest ono wówczas wychowujące, gdy przed dorastającym otwiera się nowy świat, on zaś dzięki temu staje się innym człowiekiem.

Trzecią formą działania pedagogicznego nie jest dyscyplinowanie (*Diszipli- nierung*) ani nauczanie (*Unterricht*); tę formę nazwałbym doradzaniem (*Beraten*). To doradcze działanie pedagogiczne dokonuje się wówczas, gdy interakcja dotar- ła do pewnej granicy sytuacji pedagogicznej, kiedy to dorastający młody człowiek powinien podjąć samodzielne działanie, przejmując za siebie w pewnych obsza- rach społecznych odpowiedzialność. Rządzenie, nauczanie i doradzanie są zatem trzema podstawowymi formami działania pedagogicznego, których ważność do- tyczy wszystkich zawodów pedagogicznych.

Chciałbym dopowiedzieć do tego jeszcze tylko jedno zdanie. *Pedagogika ogólna* Herbartu jest ogólną pedagogiką z trzech powodów. Po pierwsze, dotyczy ona wszystkich, zarówno synów książąt, mieszczan, jak i chłopów. Po drugie, aspiruje do ważności we wszystkich obszarach i zawodach pedagogicznych. I po trzecie, rozróżnia trzy podstawowe formy działania pedagogicznego: rządzenie, nauczanie i doradzanie. Herbart nie mówi nam jednak, w jaki sposób możemy ją (tj. jego pedagogikę ogólną) sformułować jako program dla współczesności. To pozostaje naszym zadaniem.

Tłum. Dariusz Stępkowski SDB

DR ADAM FIJAŁKOWSKI³: *GŁOS W SPRAWIE IDEI NAUCZANIA WYCHOWUJĄCEGO*

Chciałbym nawiązać do podejmowanych tutaj prób zdefiniowania tego, czym jest nauczanie wychowujące. Jako historyk wychowania muszę zaprotestować, że szkoła dawna, przed Herbartem, w ogóle nie wychowywała. [...] Z pewnością nie było to tak sformułowane. Od wieków jednak wiadomo było, że szkoła ma nie tylko kształcić, ale również wychowywać. Jeśli patrzymy do przepisów szkół jezuickich, zwłaszcza do *Ratio studiorum* – był to wiek XVI – mamy tam wprost wyliczone zadania wychowawcze szkoły. Tak samo, jeśli byśmy przyjrzeni się traktatom średniowiecznym, czy to Wincentego z Beauvais czy Tomasza z Akwinu, to również tam odnajdujemy wskazania o potrzebie, a nawet konieczności łączenia wychowania i kształcenia. Nie jest więc tak, że Herbart powiedział w tej sprawie coś całkowicie nowego, tylko raczej wpisał się w pewną – od dawna już funkcjonującą – praktykę i w nowy sposób ją nazwał. W starożytności aż tak wyraźnie nie było to formułowane, ale jeżeli Kwintylijan pisze o tym, że nauczyciel, który ma uczyć retoryki, ma także swoją postawą – chodzi o postawę ciała, a więc nauczycielem nie mógł to być człowiek chromy czy jąkający się – zachęcać wychowanków do godnego postępowania, to nie chodzi tu wyłącznie o kształcenie, lecz także o wychowanie i to jak najbardziej dosłowne: uczniowie mają naśladować nauczyciela czy wychowawcę nie tylko pod kątem treści kształcenia, ale również wychowania. Jeszcze raz więc podkreślam, że Herbart wpisuje się w istniejącą już teorię. W związku z tym nie można powiedzieć, że Herbart był w tym względzie prekursorem. Z pewnością nie.

Drugą sprawą, w której chciałbym wyrazić moje stanowisko, jest obraz szkoły w PRL-u. Nie chciałbym bronić szkoły tamtych czasów, bo to nie o to chodzi. Niemniej jednak zwrócę uwagę, że według Herbarta kształcenie wychowujące wcale nie polega na tym, aby przeprowadzić większą liczbę godzin wychowawczych. O ile dobrze rozumiem Herbarta, chodziło mu przede wszystkim o to, żeby w treściach kształcenia znalazło się wychowanie, a nie o to, żeby codziennie była lekcja wychowawcza. Stąd też sądzę, że należałoby się jeszcze raz przyjrzeć, co oznacza definicja nauczania wychowującego. Moim zdaniem z takim nauczaniem mieliśmy do czynienia także w okresie Polski Ludowej. [...] Oczywiście, ówczesna szkoła miała swoje niedoskonałości, ale wszystko zależy od tego, jak rozumiemy kształcenie wychowujące. Powtórzę raz jeszcze, warto by zbadać, co sam Herbart rozumiał pod tym pojęciem.

³ Adiunkt w Katedrze Historii Oświaty i Wychowania na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Obszary badań to m.in.: historia wychowania, dzieje dawnych książek szkolnych i dawnych metod nauczania, życie codzienne dawnej szkoły, historia dzieciństwa oraz historia średniowiecza.

PROF. D. BENNER: NA CZYM POLEGA KIEROWNICTWO ROZUMU WEDŁUG HERBARTA?

Odpowiadając na pytanie: Na czym polega kierownictwo rozumu według Herbarta, chciałbym podkreślić, że kierowanie wychowaniem przez rozum ujmuje on jako aktywność rozumu, który znajduje się dopiero *in statu fieri*. Podobnie jak dla Kanta, rozum jest dla Herbarta jeszcze nie w pełni gotowy. Dlatego właśnie Kant mógł napisać *Krytykę czystego rozumu*, czyli rozumu teoretycznego. Jeśli więc – jak chciał tego Kant – rozum ma w nas przejąć kierownictwo, należy najpierw postawić pytanie: jak się to dzieje, że rozum czy rozumność może w człowieku obejmować stopniowo kierownictwo.

W odniesieniu do tej kwestii Herbart proponuje wyróżnić, we wspomnianej już przeze mnie, trzeciej formie działania pedagogicznego – doradzaniu (*Beraten*) – następującą sekwencję czynności. Jeżeli staramy się, aby rozumność kierowała nami w naszym własnym działaniu, to musimy się najpierw wyzwolić od naszych motywów. Jednak nie w tym sensie, że mielibyśmy nasze motywy zepchnąć do podświadomości, lecz powinniśmy stać się zdolni do ich zatrzymania (*anhalten*) i oceny (*beurteilen*). Ażeby człowiek był w stanie to zrobić, nie może posiadać tylko jednego motywu, lecz wiele. Np. kto chce być tylko bogaty lub tylko piękny, ten nie jest w stanie zatrzymać swojego motywu. Stąd Herbart mówi, że człowiek musi móc wiele chcieć (*muss vieles wollen können*), musi interesować się wieloma sprawami.

Następnie Herbart pisze o tym, co dotyczy motywów, jakie kierują nami w spotkaniu z innymi ludźmi. Odnośnie tej kwestii trzeba rozróżnić między trzema układami motywów. Wymienię jednak tylko dwa. A mianowicie: motywy wobec kogoś obcego i motywy wobec kogoś znajomego.

Według Herbarta wobec obcych powinniśmy okazywać życzliwość (*Wohll wollen*). Oczywiście nie ma on na myśli tego, że należy być bardziej życzliwym wobec obcych, niż własnej rodziny. W stosunku do człowieka nieznanego, ponieważ jest on jeszcze obcy, należy odnosić się życzliwie. Np. jeśli jakiś Polak spotyka Niemca, weźmy choćby niejakiego Bennera, to myśli się początkowo mnie więcej tak: Benner jest Niemcem, a więc uważaj, to agresor. Herbart w tej sytuacji wskazuje na coś zupełnie innego: Nie znam go jeszcze w ogóle, dlatego chcę wyjść mu naprzeciw z życzliwością.

Jeżeli zdołamy skłonić samych siebie do tego, aby z życzliwością odnosić się do obcych, to będziemy również w stanie – gdy już ich poznamy – rozsądnie z nimi postępować. Można się przy tym rozsądnie spierać. Ponieważ rozum nie jest jeszcze gotowy, należy podjąć poszukiwanie reguły, która rozstrzygnie spór. W tym momencie Herbart wskazuje na cały szereg „stopni”: wolność wewnętrzną, wielostronność, życzliwość i wreszcie spór o rozumność. Reguły, które za pomocą tych „stopni” uzgadniamy, są w ostatecznym rozrachunku produktem

rozumu i jednocześnie formują go w nas. Syntezę tego procesu odnajdujemy w czynnościach doradczych jako trzeciej formie działania pedagogicznego.

Tłum. Dariusz Stępkowski SDB

PROF. TERESA HEJNICKA-BEZWIŃSKA⁴: *INSTYTUCJONALIZACJA PEDAGOGIKI JAKO DYSCYPLINY NAUKOWEJ*

Powrót do Herbarta z okazji dwusetnej rocznicy wydania jego *Pedagogiki ogólnej* można umieścić w obszarze działań zmierzających do poszukiwania i kreowania klasyków pedagogiki. Prof. Dietrich Benner w dyskusji zwrócił uwagę na to, że klasycy nie służą tylko temu, aby z ich tekstów wydobywać pewne pomysły i wykorzystywać je do rozwiązywania aktualnych problemów *praxis*, wyrażających potrzeby jednostkowe lub potrzeby zbiorowości. Rozwijając tę myśl, chciałabym szerzej zastanowić się nad efektami kreowania klasyków pedagogicznego myślenia o edukacji w pedagogice polskiej.

Brak monografii i podręczników ukazujących historię polskiej pedagogiki XX wieku w kontekście pedagogiki niemieckiej i/lub pedagogiki europejskiej można traktować jako wskaźnik braku zainteresowania pedagogów kreowaniem klasyków pedagogiki. Tej luki nie wypełniają podręczniki historii wychowania, zajmujące się historią obiektu badań pedagogicznych i zmiennością relacji pomiędzy różnymi formami myślenia o edukacji (potocznym, filozoficznym, teologicznym). Porównując ten stan z innymi naukami, trzeba zauważyć, że przedstawiciele innych nauk humanistycznych wykazują znacznie większą troskę o rekonstrukcję ewolucji tożsamości naukowego wytwarzania wiedzy i przedstawienia jej w formie narracyjnej, będącej na ogół autorską interpretacją ciągłości i zmiany w wytwarzaniu wiedzy naukowej lub rejestracją tego, co Thomas Kuhn określał mianem „rewolucji naukowych”.

Przynależność pedagogiki do nauk humanistycznych pozwala wykorzystać dorobek innych dyscyplin naukowych, aby uzasadnić z jednej strony potrzebę kreowania klasyków pedagogiki, a z drugiej strony wzmocnić przesłanie skierowane do uczestników tego spotkania, aby sięgali do klasyków nie tylko z intencją bezpośredniego wykorzystania ich pomysłów do rozwiązywania aktualnych problemów praktycznych.

Pedagogikę z innymi naukami humanistycznymi łączy to, że problemy, antynomie, dylematy i kontrowersje dotyczące przedmiotu jej badań (społecznej prak-

⁴ Kierownik Katedry Pedagogiki Ogólnej i Porównawczej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, kierownik Zespołu Pedagogiki Ogólnej Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN. Jej zainteresowania badawcze skupiają się na rozpoznawaniu pola myślowego i praktyki pedagogiki – pedagogii w Polsce na przełomie XX i XXI w. Autorka wielu książek, m.in.: *Tożsamość pedagogiki. Od ortodoksji ku heterogeniczności*; red. naukowy: *Pedagogika ogólna – tradycja – terażniejszość – nowe wyzwania* i in.

tyki edukacyjnej) są niezmiennie i dotyczą takich kwestii jak: nadawanie sensu ludzkiego życia, akceptacja możliwości manipulowania innymi ludźmi i światem jako całością, granice poznania (szanse i ograniczenia), akceptowane zasady, reguły, procedury wytwarzania wiedzy naukowej i inne. Zmienia się natomiast kontekst kulturowy, w którym aktualne paradygmaty wytwarzania wiedzy naukowej w naukach humanistycznych i poszczególnych dyscyplinach naukowych znajdują uzasadnienie w postaci przyjmowanych założeń.

Nauki humanistyczne kreują swoich klasyków głównie po to, aby pokazać procesy i warunki pojawiania się i zanikania pewnych idei, poglądów (światopoglądów), koncepcji, paradygmatów, teorii. Są to problemy szeroko rozumianej recepcji, które mogą dostarczać praktykom wiedzy o szczególnych warunkach dominacji i marginalizacji, uznania i odrzucenia określonych pedagogii.

Klasycy są szczególnie potrzebni naukom humanistycznym w warunkach „kryzysu”, czyli zmiany o charakterze paradygmatycznym, a z taką mamy aktualnie do czynienia. Wtedy klasycy dostarczają nam pewnych punktów oparcia, kryteriów oceny tego, co aktualnie wydaje się mało zrozumiałe. Warto też jeszcze wspomnieć o roli klasyków w budowaniu tożsamości profesjonalnej, solidarności wspólnotowej, zakorzeniania w tradycji, a nawet budowania poczucia „szlachectwa” poprzez odwoływanie się do wielkich postaci z przeszłości.

Wiele przemawia więc za tym, aby pedagodzy zatroszczyli się o kreowanie klasyków swojej dyscypliny naukowej. Z całą pewnością podjęcie po dwustu latach próby nowego odczytania koncepcji pedagogiki Herbartą oraz krytycznej oceny recepcji jego doktryny nauczania wychowującego jest działaniem dobrze wpisującym się w kreowanie klasyków pedagogiki. Umożliwia też odbiorcom pełniejsze korzystanie z dorobku intelektualnego tego klasyka pedagogiki europejskiej. Wielu innych pedagogów czeka na podobne zainteresowanie.

DR LIDIA MARSZAŁEK⁵: *PEDAGOGIKA HERBARTOWSKA A WSPÓŁCZESNA PEDAGOGIKA PRZEDSZKOLNA*

W moim wystąpieniu chciałabym wskazać na związek między koncepcją pedagogiczną Herbartą a współczesną pedagogiką przedszkolną. Na pewno niemałym zaskoczeniem może być to, że opracowana w XIX w. przez Jana Fryderyka Herbartą idea nauczania wychowującego jest tak bliska współczesnej pedagogice przedszkolnej. Zamierzam wskazać na kilka podobieństw.

Na pewno wiemy, że w koncepcji edukacyjnej Herbartą centralne miejsce zajmuje idea nauczania wychowującego. Czego ona dotyczy? Tego mianowicie, że wychowanie i nauczanie są wprawdzie dwoma oddzielnymi procesami, nie-

⁵ Adiunkt w Katedrze Pedagogiki Specjalnej Instytutu Pedagogiki im. św. Jana Bosko w Warszawie. Jej zainteresowania badawcze skupiają się na: pedagogice specjalnej, a w szczególności na psychospołecznym funkcjonowaniu osób z niepełnosprawnością oraz na pedagogice przedszkolnej.

mniej jednak muszą być realizowane jednocześnie. Mało tego, nauczanie ma służyć wychowaniu. Nie jest możliwe wychowanie człowieka bez jego nauczania. Nauczanie jest więc pewnego rodzaju narzędziem wychowania, jest mu podporządkowane. Herbart w swoich pracach pisał wprost: „Wychowanie jest możliwe tylko i wyłącznie jako ćwiczenie umysłu, tzn. na podstawie adekwatnego nauczania”. Zdanie to jest potwierdzeniem, iż nauczanie nie polega na przekazywaniu wiedzy i kształceniu umiejętności, ale przede wszystkim winno zmierzać do umacniania charakteru.

W pedagogice przedherbartowskiej rzadko wiązano nauczanie z wychowaniem. Były to niejako dwa odrębne procesy, realizowane niezależnie od siebie. Ta cecha ówczesnej pedagogiki może posłużyć do dokonania pewnego spostrzeżenia w związku z nie tak odległymi czasami, kiedy to również polska szkoła funkcjonowała na zasadzie rozdzielenia nauczania i wychowania. Zgodnie z tym, oddzielnie realizowane było nauczanie, a oddzielnie „się wychowywało”. Wychowanie ujęte było w inne ramy organizacyjne niż proces nauczania. Nauczano dzieci w trakcie godzin lekcyjnych, „wychowywano” podczas godziny wychowawczej, akademii czy akcji społecznych. Ten model szkoły nie sprostał wyzwaniom współczesności, aktualnie poszukuje się dróg odbudowania wychowawczej funkcji szkoły.

Jako przyczynek do dalszej dyskusji można by było postawić pytanie: czy powrót do idei nauczania wychowującego w pedagogice nie byłby czymś o wiele słusznym, niż poszukiwanie nowych i niesprawdzonych pomysłów na współczesne deficyty wychowawcze szkoły? Studiując prace Herbart, znajdujemy w zasadzie gotową koncepcję, przy czym oczywiście nie można zakładać, że jest to koncepcja idealna i opracowana dla naszej współczesnej rzeczywistości oświatowej. Ma ona bardzo wiele słabych punktów. Natomiast generalne założenie, że nauczanie ma służyć wychowaniu i że szkoła ma być instytucją nie tylko nauczającą, ale też wychowującą, jest ze wszech miar słuszne. Czy nie zgodzimy się z tym, że Herbart dwieście lat temu sformułował prostą prawdę, do której dziś powinniśmy powrócić?

Odnosnie wskazanego przeze mnie na wstępie związku między pedagogiką herbartowską a pedagogiką przedszkolną, chciałabym zasygnalizować istnienie między nimi ścisłej zależności. Znaczący przedmiot wiedzą, że pedagogika przedszkolna, od początku swojego istnienia jako nauka, uznawała, podobnie jak Herbart, że nauczanie opiera się na naturalnej ciekawości dziecka, że podstawą wiedzy wytwarzanej przez dziecko jest jego bezpośrednie doświadczenie. Herbart podkreślał znaczenie uwagi mimowolnej, czyli tej, która powstaje samorzutnie na podstawie zainteresowania; twierdził, że jest to najlepszy rodzaj uwagi, jaki można wywołać w trakcie nauczania dziecka, ponieważ świadczy ona o zainteresowaniu przedmiotem nauczania i inspiruje do dalszego i głębszego poznania. W pedagogice przedszkolnej istnieje również nieustannie nastawienie na wzbudzanie u dziecka zainteresowania, na pobudzanie go do działania, do tego, aby

było ono zainteresowane tym, czym się zajmuje. Pedagogika przedszkolna zakłada również, że rozbudzenie samoczynnego zainteresowania aktywizuje samorzutne działania zabawowe dziecka, które są podstawą intensywnego uczenia się. Tak więc zabawa dziecka jest wyrazem jego bardzo intensywnego zainteresowania otaczającym światem, podstawą aktywności, służącej jego poznawaniu. Ponadto pedagogika przedszkolna podkreśla, iż wychowanie i nauczanie to jeden zintegrowany proces – we wszystkich sytuacjach wychowawczych, w jakich uczestniczy dziecko w przedszkolu, występują zarówno treści kształtujące, jak i wychowujące, powiązane w jeden system pracy z dzieckiem. Jest to zatem myśl niemalże tożsama z koncepcją Herbarta.

Oczywiście daleka jestem od tezy, że idea nauczania wychowującego jest całkowicie zgodna z pedagogiką przedszkolną, niemniej stanowi ważną jej część, a inspiracje z niej płynące były dla mnie, jako dla kogoś, kto zajmuje się pedagogiką przedszkolną, pewnego rodzaju zaskoczeniem.

Dodatkową inspiracją, która skłoniła mnie do zabrania głosu w tej dyskusji, było pytanie, jakie pojawiło się na prowadzonych przeze mnie zajęciach z historii wychowania: czy pedagogika Herbartowska ma prawo istnieć w dzisiejszym systemie edukacji? Szczerze mówiąc, większość studentów dowodziła, że absolutnie nie, że koncepcja Herbarta nie znajdzie powiązania z aktualną rzeczywistością oświatową. Osoby biorące udział w dyskusji były przekonane, że na powrót do herbartowskiej idei nie zgodzą się ani uczniowie w szkole, ani nauczyciele, ani też rodzice. Gdy jednak następne zajęcia poświęciliśmy próbie wskazania inspiracji Herbartowskich we współczesnej pedagogice i rzeczywistości oświatowej, okazało się, że pedagogika ta nie tylko może funkcjonować, ale cały czas funkcjonuje. Zastanowił mnie przy tym wniosek, jaki wysnuli wówczas studenci. Pozwolę sobie go tu przedstawić na zakończenie. A mianowicie, odejście od pedagogiki herbartowskiej i jego koncepcji nauczania wychowującego, czyli szkoły zarówno uczącej, jak i wychowującej, pojawia się często w dyskusji społecznej jako przyczyna upadku autorytetu szkoły, wszystkich niekorzystnych zjawisk i problemów wychowawczych we współczesności, w której szkoła przestała wychowywać i stała się instytucją tylko i wyłącznie nauczającą, a to nauczanie służy głównie gromadzeniu i powiększaniu zasobów wiedzy uczniów, nie służąc ich wychowaniu.

PROF. W. P. ZACZYŃSKI: *W SPRAWIE NAUCZANIA WYCHOWUJĄCEGO ORAZ TZW. UWAGI DOWOLNEJ*

Aby nauczanie było wychowujące, musi zaistnieć pozytywna emocjonalna więź między uczniem-wychowankiem a nauczycielem-wychowawcą. Żeby ta więź zaś była, to trzeba założyć, że nauczyciel zasługuje w pełni na zaufanie wszystkich, którym na sercu leży troska o dobro wychowanka. W minionym

okresie nauczanie wychowujące przestało być rzeczywistością szkolną z bardzo prostego powodu. Otóż, były dwie rzeczywistości: domu rodzinnego i szkoły. Gdy skrytykowałem pewnego razu domowe wypracowanie mojej chrześniaczki, to ona odpowiedziała mi prosto: „Wujku, nie dla ciebie pisałam, do szkoły”. Wobec tego brak wzajemny zaufania, także między nauczycielami, nie przeszkadzał, że ta więź istniała (w szkole dochodziło często do cichego, podziemnego porozumienia). I proszę zauważyć, że w okresie minionym ukazała się praktycznie tylko jedna książka pod tym tytułem, wielce zastanawiające! Prof. Konstanty Lech napisał książkę o nauczaniu wychowującym, przez które nie rozumiał nic innego, jak respektowanie jego koncepcji nauczania przez więź z praktyką. Nie miało więc nic wspólnego z tym, co należałoby rozumieć przez pojęcie nauczania wychowującego w duchu Herbartowskim. A przy tym możemy mieć kłopoty ze sposobem rozumienia hasła wywoławczego. Bo słuszna była ta uwaga, że nauczanie odbywało się na lekcjach (przedmiotowych), a wychowanie na odrębnej lekcji, a te uczniowie sami nazywali „godziną mowy-trawy”. Tymczasem wychowanie dokonuje się – oczywiście mowa tu o konkretnej sytuacji dydaktycznej (poznawczej) – inaczej. W tej sytuacji, w której znajduje się uczeń, nie ma odrębnego oddziaływania wychowawczego, tylko działamy integralnie na osobę ucznia, starając się ogarnąć nie tylko jego umysł, ale i serce.

Nie wygłaszając kolejnego referatu, chciałbym powiedzieć tylko o jeszcze jednej rzeczy. O wartości uwagi dowolnej i uwagi mimowolnej. Otóż, Herbart ma rację, mówiąc o wysokiej cenie uwagi mimowolnej. Ale ta ma wartość wtedy, kiedy wychowanie jest wychowaniem indywidualnym (jednostkowym). Bo przecież zainteresowania są nie tylko zmienne, ale i zróżnicowane osobniczo. Jeżeli chcemy zaś w gromadce powierzonych nam dzieci uzyskać efekt mniej więcej zbliżony, to akcent kłaść trzeba na uwagę dowolną, której wykształcenie jest warunkiem dobrej naszej egzystencji i orientacji w rzeczywistości nas otaczającej. Książka prof. Stefana Szumana *O uwadze* – polecam tę książeczkę. Stara, cieniutka, nie wiem, czy jeszcze do zdobycia, niewiele czasu się przy jej lekturze traci, ale znakomicie jest tam zilustrowana rzeczywistość lekcji w izbie szkolnej i różne zachowania uczniów, którzy mają skupioną uwagę dowolną i którzy tę uwagę dowolną stracili.

My mamy do czynienia oczywiście z nauczaniem masowym i nauczyciel tedy jest skazany na organizowanie uwagi dowolnej. Różne są sposoby jej pozyskiwania. Grobem zaś, albo inaczej źródłem naszego niepowodzenia nauczycielskiego jest co? Nadmierna liczba uczniów w klasie, której towarzyszy dezorganizacja zainteresowań i rozchwianie uwagi dowolnej.

I na zakończenie, bo chciałoby się powiedzieć jeszcze, że pajdocentryzm to (już) stara rzecz, odrodzona teraz w nowej postaci. To pomnę. Chciałbym jednak powiedzieć jedną bardzo prostą rzecz. W latach 70-tych – nie pomnę dokładnie kiedy – Komunistyczna Partia Francji w okresie przedwyborczym sformułowała hasło, zgodnie z którym klasa albo gromada uczniów w izbie lekcyjnej, przekra-

czająca liczbę 25 osób, przekształca się z jednostek zorganizowanych w tłum, gdzie przestaje działać prawo psychologii różnicowej, a zaczyna działać prawo psychologii tłumu i nauczyciel z „inżyniera dusz” musi się przekształcić w przywódcę zbliżonego do agitatora politycznego. I to jest grób wychowania. Czyli krótko mówiąc, chcąc zrealizować praktycznie czy pragmatycznie ideę wychowania nauczającego, trzeba by dążyć do zmniejszenia liczby uczniów w klasie oraz dzieci w grupach wychowawczych w przedszkolach. Jednak w tej naszej rzeczywistości jaki mamy wybór? Dyrektor nie może uruchomić klasy w szkole publicznej, jeżeli nie nabiera tej wymaganej trzydziestki.

D. STĘPKOWSKI SDB: *SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE*

Zamykając tę dyskusję i jednocześnie całą naszą konferencję, wypada podziękować, po pierwsze, referentom za przygotowanie wystąpień, przybycie i ich przedstawienie, po drugie, uczestnikom za okazane zainteresowanie i uwagę. Niewątpliwie znajdujemy się na początku długiej drogi, która – miejmy nadzieję – doprowadzi do odnowionego spojrzenia na Johanna F. Herbarta, tego – jak napisał kiedyś Paul Natorp – „najlepszego filozofa wśród pedagogów i – co może jeszcze ważniejsze – najlepszego pedagoga wśród filozofów”.

INSPIRATIONEN AUS DER HERBARTS FORSCHUNG FÜR DIE PÄDAGOGIK VON HEUTE (BEITRÄGE DER TEILNEHMER EINER PODIUMSDISKUSION)

Zusammenfassung

Anlässlich des zweihundertsten Jahrestages der Ersterscheinung der Allgemeinen Pädagogik von Johann Friedrich Herbart (1776-1841) fand am 16.11.2006 im Institut für Pädagogik der Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau eine Fachkonferenz statt, an der zahlreiche Wissenschaftler aus Polen und Gäste aus Deutschland teilnahmen. Zum Abschluß der eintägigen Tagung wurde eine Podiumsdiskussion veranstaltet, die zum Ziel hatte, die Geschichte und den heutigen Standpunkt der Herbartsforschung in Polen zu billanzieren, sowie die Perspektiven für die Zukunft aufzuzeigen. Am Gespräch beteiligten sich sowohl die Referenten, wie auch die Teilnehmer der Konferenz: Prof. D. Benner (Humboldt-Universität zu Berlin), Prof. T. Hejnicka-Bezwinska (Kasimir-der-Große-Universität in Torun), Prof. W. P. Zaczynski und Dr. A. Fijalkowski (Warschauer Universität), Dr. L. Marszalek und Dr. Dariusz Stepkowski SDB (Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau). In diesem Artikel wurden ihre Beiträge wiedergegeben.

Słowa kluczowe: J. F. Herbart, herbartyzm, nauczanie wychowujące, rządzenie dziećmi, dydaktyka, filozofia wychowania

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE

25 * 2008 * s. 403-411

KS. ARKADIUSZ JASIEWICZ

HISTORIA KSZTAŁTOWANIA SIĘ MODLITWY JEZUSOWEJ

Praktyka modlitwy Jezusowej, choć pochodzeniem sięga dalekiej starożytności, niemniej do dnia dzisiejszego jest żywa i ogólnie przyjęta w Kościele Prawosławnym. Zauważa się także zainteresowanie od strony Kościoła Katolickiego, dlatego warto zapoznać się z bogatą historią kształtowania się modlitwy na przestrzeni dziejów, a także z biblijnymi przesłankami i wartościami tej modlitwy dla człowieka doby XXI wieku.

„Modlitwa Wschodu, podobnie jak Zachodu, oprócz liturgii zna wiele innych form wyrazu. Autorzy pism duchowych ze szczególnym upodobaniem zalecają „modlitwę serca” zwana inaczej „Jezusową”, która polega na wsłuchiwanie się – w głębokim i skupionym milczeniu – w głos Ducha.

Wysoko ceniona „modlitwa Jezusowa” rozpowszechniona jest także na Zachodzie dzięki dziełu rosyjskiego autora „Opowieści pielgrzyma”. Ma ona formę inwokacji: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, bądź miłościw mnie grzesznemu”. Gorące wezwanie, wyrażone tymi lub podobnymi słowami i powtarzane wielokrotnie, staje się jakby oddechem duszy. Pomaga człowiekowi dostrzegać Bożą obecność we wszystkim, co go otacza i czuć się kochanym przez Boga mimo własnej słabości. Choć jest odmawiana w duszy, w tajemniczy sposób promieniuje na wspólnotę. „Według Ojców, ta „mała modlitwa” jest wielkim skarbem i jednoczy wszystkich modlących się przed obliczem Chrystusa”¹.

1. BIBLIJNE UZASADNIENIE MODLITWY SERCA

Modlitwa Jezusowa tkwi korzeniami nie tylko w Nowym, lecz nawet – jeszcze głębiej – w Starym Testamencie. Stare Przymierze jest świadectwem rozwi-

¹ Jan Paweł II, *Fragment przemówienia na audiencji generalnej 3 listopada 1996*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 18 (1997), nr 1, s. 48.

niętego osobistego przekonania, że wezwanie Imienia Boga niosło ze sobą świadomą realizację Jego obecności². Dla potwierdzenia mamy słowa Boga skierowane do Abrahama: „Służ Mi i bądź nieskazitelny” (Rdz 17, 1), czy też słowa proroka Joela: „Każdy bowiem, kto wzywa Imienia Pańskiego zbawiony będzie” (Jl 2, 32). Tak samo psalmy wielokrotnie wzywają do nieustannej modlitwy: „Niech będzie miła moja wymowa, a ja będę rozkoszował się w Panu” (Ps 103, 34), czy też „Chcę błogosławić Pana w każdym czasie, na ustach moich zawsze Jego chwała” (Ps 34, 2).

Niepodważalnym uzasadnieniem dla Bożej modlitwy umysłu są słowa Pana naszego Jezusa Chrystusa: „Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swojej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6, 6). Słowa te św. Jan Chryzostom, nazywa „lampą dla świata” i odnosi do cichej, ukrytej, z głębi serca zanoszonej modlitwy. Świadectwem o niej są postacie z Pisma świętego przywoływane przez tegoż ojca. Wymienia on Mojżesza, który oglądał Boga oraz św. Annę, matkę proroka Samuela, a także sprawiedliwego Abła i krew jego, głośno wołającą z ziemi. Chociaż żadna z tych osób nie wypowiedziała w czasie swojej modlitwy ani jednego słowa, to każda z nich została wysłuchana przez Boga³.

Ojcowie pustyni byli w bardzo wysokim stopniu owładnięci miłością Bożą. Płonęła ona w ich sercach i prowadziła ich na pustynię, miejsce odnajdywania wiecznie rozszerzających się obszarów miłosnej więzi z Bogiem. Byli przekonani, że Jezusowe wezwanie do stałej modlitwy, dotyczy wszystkich chrześcijan. Powinni oni modlić się i nie ustawać (por. Łk 18, 1), zgodnie z wezwaniem swego Mistrza: „Czuwajcie i módlcie się w każdym czasie” (Łk 21, 36). Ojcowie pustyni dążyli do tego, aby wejść w głąb własnego serca, a tam, za łaską Bożą, skłonić siebie do nieustannego rozpamiętywania pełnej miłości obecności Boga. Zdawali sobie sprawę, że modlitwa to coś więcej niż odmawianie modlitwy prośby do Boga o dary, a nawet dziękowanie za otrzymane dobra. Dla nich modlitwa to sposób bycia, który nie mieści się w ramach koncepcji własnych, czy też ukształtowanych przez społeczeństwo, z którego wyszli. To nieustanna podróż do wnętrza, powrót do własnej, prawdziwej jaźni – poprzez życie w jak najgłębszej świadomości miłosnego oddania się Bogu jako swojej Alfie i Omedze⁴.

Miłość Boga owocuje miłością bliźniego. Mojżesz miłował swych braci tak bardzo, że błagał, aby Bóg wymazał go z księgi żywych, w której był wpisany, jeśli lud nie otrzyma przebaczenia swego grzechu (por. Wj 32, 32). Św. Paweł wolał być przeklęty przez Chrystusa dla zbawienia swych braci według ciała⁵. To

² Por. G. Maloney, *Tchnienie mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1984, s. 86.

³ Św. Paisjusz Wieliczkowski, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, tłum. J. Kufel, Białystok 1995, s. 46.

⁴ Por. G. Maloney, *Modlitwa serca*, tłum. T. Werner, Wrocław, s. 61.

⁵ Por. J. Leloup, *Słowa z Góry Athos*, tłum. G. Kosowska, Warszawa 1986, s. 33.

miłość jest źródłem i wypełnieniem modlitwy. „Będziesz miłował Pana Boga Swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą, a bliźniego jak siebie samego” (Mk 12, 30-31).

Brzmienie modlitwy Jezusowej głęboko zakorzenione jest w Biblii. Nawiązuje do błagania niewidomego żebraka Bartymeusza, który u bram Jerycha, z wiarą i ufnością prosił Chrystusa o uzdrowienie i przywrócenie wzroku: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną” (Mk 10, 47). Zamiast „Synu Dawida” chrześcijanie powiedzą: „Synu Boży”. Modlitwa ta łączy się także z pokorną prośbą celnika, który bił się w piersi i oczekiwał Bożego Miłosierdzia: „Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu” (Łk 18, 13). Wreszcie w tych słowach modlitwy odnajdujemy natarczywe wołanie Kananejki z okolic Tyru i Sydonu: „Panie, Synu Dawida, zmiłuj się nade mną” (Mt 15, 22). Te trzy wezwania biblijne zawierają prośbę o miłosierdzie, litość i pomoc. Skierowane są do Jezusa Chrystusa. W modlitwie nie chodzi tylko o to, aby powtarzać słowa celnika, niewidomego czy poganki. Trzeba przyjąć ich postawę: jak celnik uznać swą grzeszność i bezradność; jak niewidomy wołać o światłość; jak Kananejka wytrwałym krzykiem wyrazić swoją ufność w Bogu⁶.

Św. Paweł zachęca nas do takiej modlitwy słowami: „Zawsze radujcie się, nieustannie się módlcie” (1 Tes 5, 16-17) i „przy każdej sposobności módlcie się w Duchu” (Ef 6, 18). Chrześcijanin powinien się modlić nie tylko za siebie samego, lecz także za wszystkich (por. 1 Tm 2, 1-5)⁷.

Modlitwa Jezusowa czerpie swą siłę z mocy Boskiego Imienia: Imienia Jahwe w Starym Testamencie, Imienia Jezus w Nowym Testamencie, a zwłaszcza z księgi Dziejów Apostolskich. «Każdy, kto wzywać będzie Imienia Pańskiego będzie zbawiony» (Dz 2, 21). „Imię utożsamia się z samą osobą. Imię Jezus zbawia, uzdrawia, wyrzuca złe duchy, oczyszcza serce”⁸.

W Liście do Filipian św. Paweł zachęca chrześcijan, aby prosić Boga w każdej potrzebie. Radzi, aby modlitwa była przeniknięta dziękczynieniem, a to dlatego, że przyjście Pana jest bliskie. „O nic już się zbytnio nie troskajcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganu z dziękczynieniem” (Flp 4, 6). Warto podkreślić to, iż „Odkrywamy tutaj źródło modlitwy uwielbienia, przez to, że dostrzegamy obecność Zmartwychwstałego we wszystkich rzeczach. To właśnie wiara i ufność płynące z głębi, które są jakby motorem dziękczynienia Bogu”⁹.

⁶ Por. J. Naumowicz, *Wstęp do Filokalii – teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 11-13.

⁷ Por. E. Walewander, *Modlitwa Jezusowa w Kościele Wschodnim*, „Biuletyn ekumeniczny” 1/57 1986, s. 54.

⁸ J. Serr, O. Clement, *Modlitwa serca*, tłum. R. Szmydki, Lublin 1993, s. 8.

⁹ J. Lafrance, *Modlitwa serca*, tłum. K. Jucha, Kraków 1997, s. 93.

Mimo, że modlitwa Jezusowa ma stałą formułę, nie jest tylko mechanicznym powtarzaniem słów. Ma sens jedynie wtedy, gdy odmawia się ją świadomie, w skupieniu. Gdy jej tekst, zakorzeniony tak głęboko w Piśmie świętym, zostanie dogłębnie przemyślany, a przez to stanie się własnością serca. Powtarzanie formuły biblijnej ma stanowić pomoc w nawiązywaniu świadomej i osobowej więzi z Panem.

2. MODLITWA JEZUSOWA PRZED ZAISTNIENIEM SPORÓW PALAMICKICH

Kościół Wschodni pielęgnuje modlitwę Jezusową od wieków. Pierwsi mnisi uciekali na pustynię i zabierając tylko rzeczy konieczne, oczyszczali się z wszelkiego przywiązania, żeby przysłuchiwać się Bogu w jasnej, czystej atmosferze głębokiego milczenia i samotności¹⁰. Pustynia nie była miejscem azylu, ale raczej wzmoczonej walki wewnętrznej, zmagania się z pokusami i demonami. Ona wyraźnie pokazywała, kim jest człowiek i do czego ma dążyć¹¹.

Poszczególni autorzy, chociaż złączeni podobną tradycją pustelniczą, kładli nacisk na różne aspekty życia duchowego. Niektórzy z nich, idąc za radami św. Bazylego Wielkiego proponowali, by rozproszony umysł skupiać w ustawicznej pamięci o Bogu. Nie chodzi tutaj o stałe myślenie o Nim, ale o nieustanne przeżywanie obecności Stwórcy, który wciąż na nas patrzy, jest przed nami, a także w nas. Pamięć tę można zachować w każdej pracy, w modlitwie, a także w czasie innych zajęć¹².

Ewagriusz z Pontu wprowadził pojęcie modlitwy czystej, przy czym czystość nie dotyczy jedynie wolności od zła, ale oznacza wyzbycie się wszelkich myśli i wyobrażeń, prowadzące i wyłączne skupienie na Stwórcy. Łączył praktyczną mądrość ojców pustyni z wielką kulturą umysłową i znajomością psychologii, przede wszystkim z doświadczeniem mistycznym. Egipski pustelnik nie mówi o praktyce powtarzania krótkich formuł modlitewnych, ani o znaczeniu wzywania

¹⁰Por. G. Maloney, *Tchnienie...*, dz. cyt., s. 87.

¹¹ Zauważamy, także teraz, tendencje do udawania się na pustynię w celu pogłębienia swojej relacji z Bogiem. Przykładem mogą być tacy wielcy teologowie jak: Carlo Carretto, Raniero Cantalamessa, Aleksandro Pronzato.

¹² „Gdy więc zasiadasz do stołu, pomódl się. Gdy bierzesz do rąk chleb, złóż Dawcy dziękczynienie. Kiedy swe słabe siły fizyczne wzmacniasz winem, wspomnij na Tego, który dał dar przynoszący rozweselenie sercu i ulgę w dolegliwościach. Minęła już pora posiłku? Niech jednak nie minie pamięć o hojnym Dawcy. Dziękuj Mu, gdy się ubierasz. Gdy wdziewasz płaszcz, okaż większą miłość Bogu: On bowiem użył nam stosownego odzienia na zimę i lato, dzięki czemu chronimy swoje zdrowie i okrywamy ciało” (Św. Bazylego Wielkiego, *Homilia „Na cześć męczennicy Julity”*, w: *Filokalia...*, dz. cyt., s. 64-65).

Imienia Jezus. Tym niemniej, jego rozumienie „modlitwy czystej”, wiodącej do kontemplacji, stało się zasadniczym elementem modlitwy Jezusowej¹³.

Wielką zasługę przy powstaniu modlitwy Jezusowej miał jedyny autor łańskie, Jan Kasjan, który przez wiele lat żył wśród ojców pustyni. Najcenniejsze jego traktaty dotyczą modlitwy. Mówią o właściwym przygotowaniu się do niej i jej praktyce. Nie może ona ograniczać się do określonych chwil w ciągu dnia. Jest nią natomiast całe życie człowieka, który ma serce oczyszczone i wolne od namietności oraz kieruje swą myśl ku Stwórcy. „Bardzo mało bowiem modli się ten, kto zwykł modlić się tylko wówczas, gdy klęczy”¹⁴. Jan Kasjan zalecał w różnych okolicznościach mówić krótki werset psalmu: „Boże wejrzyj ku wspomżeniu memu, Panie pośpiesz ku ratunkowi memu” (Ps 70, 2). Wylizczał wiele wartości trwania przy tej jednej formule. W ten sposób określił podstawowe elementy nieustannej modlitwy „jednozdaniowej”¹⁵. W tym rodzaju medytacyjnego modlenia się, ojcowie stosowali całkiem prostą zasadę psychologiczną: im bardziej modlący się, przez powtarzanie wciąż tego samego słowa, wnika w głębię jego sensu, tym lepiej przyswaja sobie wyrażoną w nim wewnętrzną postawę, która pozostaje i wpływa na życie, nawet gdy nie wymawia się już aktualnie modlitwy¹⁶.

Końcowych kształtów modlitwie Jezusowej nadali Diodach z Fotyki i św. Barsanufusz. Diodach zwrócił uwagę na odczucie obecności Ducha Świętego w sercach. Zachęcał do ustawicznej pamięci o Bogu, która wyrażała się w skupieniu na świętym i chwalebny m Imieniu Boga, na Jego rozważaniu w głębi serca. Podstawą było nieustanne wołanie „Panie Jezu” lub „Panie Jezu Chryste”. To ustawiczne wołanie Boga przeradza się w modlitwę, którą później nazwano „Jezusową”, polegającą na ciągłym wzywaniu imienia Zbawiciela¹⁷. Święty Barsanufusz był wielkim propagatorem modlitwy jednozdaniowej i po raz pierwszy

¹³ „Walcz, by w czasie modlitwy swój umysł zachować głuchym i niemym, a będziesz mógł się modlić(...). Mojżesz nie mógł zbliżyć się do krzewu gorejącego na ziemi, dopóki nie zdjął z nóg sandałów. Dlaczego ty pragnąc zobaczyć Tego, który jest ponad wszelką myślą i zmysłami, nie miałbyś najpierw wyzbyć się wszelkiej namietności?” (por. Ewagriusz z Pontu, *Wzniesienie umysłu do Boga*, w: *Filokalia...*, dz. cyt., s. 78-83).

¹⁴ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, w: *Filokalia...*, dz. cyt., s. 108.

¹⁵ To dzięki Kasjanowi wezwanie: „Boże wejrzyj ku wspomżeniu memu...” rozpowszechniło się w monastycyzmie zachodnim i zostało umieszczone na początku Oficjum Liturgii Godzin (dokonało się to tym łatwiej, że brewiarz był pojmowany jako liturgiczny i wspólnotowy wyraz nieustannej modlitwy).

¹⁶ Por. R. Scherschel, *Różaniec – modlitwa Jezusowa Zachodu*, tłum. F. Misiótek, Poznań 1988, s. 36-39.

¹⁷ „Kiedy przez pamięć Boga zamkniemy wszystkie drogi rozproszenia się rozumu, zaczyna on wymagać od nas koniecznie jakiegoś czynu, który zadowoliłby potrzeby jego działania. Dla całkowitego wypełnienia tego celu należy mu dać słowa: Panie Jezu jako jedyne zajęcie. Powiedziano, bowiem: Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego Panem jest Jezus” (Diadoch z Fotyki, *O doskonałości*, w: *Filokalia...*, dz. cyt., s. 130).

u niego możemy znaleźć pełną formułę modlitwy Jezusowej: „Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną”¹⁸.

Duchowość ojców pustyni mogła stać się prawzorem dla wszystkich chrześcijan. W pismach ojców pustyni można znaleźć rozważania na różne tematy: opanowanie zmysłów, oczyszczenie umysłu, przeżycie obecności Boga, wreszcie – nieustanna modlitwa skierowana do Jezusa. Choć modlitwa Jezusowa nie zajmowała szczególnego miejsca w doktrynie wielkich ojców pustyni, zorganizowanych wokół ośrodka w Egipcie w IV i V wieku, to jednak tutaj powstała jej formuła.

Drugi okres piśmiennictwa ascetycznego, ważny w kształtowaniu się nieustannej modlitwy serca, wyznaczają autorzy synajscy. Synaj był idealnym miejscem dla pustelników. Już od V wieku rozwijało się tam życie mnisze, które odegrało wielką rolę w rozwoju duchowości. Tu dokonało się przejście od egipskiej pustyni (życie eremickie) do wspólnoty synajskiej. Chociaż synajscy mnisi żyli we wspólnocie, nie porzucili ideałów ducha pustelniczego. Do istotnych elementów duchowości synajskiej należało poszukiwanie wewnętrznego wyciszenia (*hezychia*), traktowanego jako warunek modlitwy, trwania przy Bogu. W ten sposób powstał nowy system ascetyczny, rozwijany później na Athosie, zwany hezychazmem. Za ojca tego systemu uważa się św. Jana Klimaka z jego dziełem „Drabina do nieba”, przedstawiającym zasady ascezy, opanowania siebie, duchowego wyciszenia i modlitwy¹⁹.

Synajski klasztor stał, według tradycji, w miejscu Krzewu gorejącego, gdzie Bóg objawił swe Imię. Tam też w specjalny sposób rozwinęła się praktyka krótkich wezwań modlitewnych skierowanych do Jezusa, wyrażających wiarę w moc jego Imienia. Synajska pobożność przejawia się w subtelnej czułości do Boga i serdecznej więzi z Chrystusem. Wyraża ją: „Delikatny charakter emocjonalny kontrastujący z trzeźwością bazylikańską i studycką”²⁰.

Gdy w VII wieku Egipt, Palestyna i Syria dostały się pod panowanie arabskie, wzrosło znaczenie Konstantynopola jako ośrodka życia duchowego na chrześcijańskim Wschodzie. W samym mieście wyróżniał się klasztor Studytów. Duch tego klasztoru różnił się od ducha Synaju akcentem położonym na praktykę, a więc na zasadniczą ascezę, zmierzającą do zdobycia cnót. Mnisi zajmowali się pracą fizyczną, nauką, kopiowaniem rękopisów. Studyci stanowili przykład duchowości, która nie przeciwstawia sobie życia czynnego i kontemplacyjnego. Wielkie znaczenie mieli tutaj: Teodor Studyta i Symeon Nowy Teolog, którzy już

¹⁸ Św. Barsanufusz, *Książka najbardziej pożyteczna dla duszy*, w: *Filokalia...*, dz. cyt., s. 148. W późnym hezychazmie bizantyjskim i w pobożności rosyjskiej niekiedy kończyła się słowami: „Zmiłuj się nade mną grzesznikiem”.

¹⁹ Por. *Wstęp do Filokalii...*, dz. cyt., s. 11-13.

²⁰ Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, tłum. K. Górski, Kraków 1993, s. 22.

praktykowali powtarzanie krótkich wezwań modlitewnych i później sami uczyli innych.

3. MODLITWA SERCA PO ZWYCIĘSTWIE DOKTRYNY PALAMIZMU

W 1453 roku Konstantynopol został zajęty przez Turków osmańskich i wtedy centrum życia duchowego stała się Święta Góra Athos, przechowująca tradycję duchowości synajskiej. Tę ciągłość między dwoma ośrodkami symbolizuje postać Grzegorza Synaity (początek XIV w.). Przejął on tradycję nieustannej modlitwy na Synaju, potem udał się na Athos, gdzie zapoczątkował nowy okres w tamtejszym życiu monastycznym. Święta Góra stała się centrum praktyki i szerzenia się modlitwy Jezusowej i duchowości hezychastycznej.

Grzegorz Synaita kładzie nacisk na oczyszczenie duszy i na walkę z namiętnościami, na konieczność osiągania ewagriuszowskiej *apathei*, na napełnienie boskim światłem i nadnaturalne poznanie świata, wraz z więzią zażyłości łączącą duszę z Bogiem. Grzegorz Synaita za swoim synajskim poprzednikiem Symeonem powtarza opis ascetycznego oczyszczenia „serca” i kontynuuje dążenia do skonkretyzowania i lokalizowania nadnaturalnego doświadczenia w sercu człowieka. Mamy więc słowa modlitwy Jezusowej po raz pierwszy wymawiane wraz z regularnym rytmem oddechu. Nie była to modlitwa tylko ust, lecz miała być niejako odruchowo odmawiana równo z biciem serca, tak żeby dzięki temu można było panować nad myślami, a serce mogło „modlić się nieustannie”, tak jak św. Paweł nakazuje pierwszym chrześcijanom²¹.

Wielkim rzecznikiem duchowości praktykowanej na Athosie stał się Grzegorz Palamas, największy teolog bizantyjski (XIV w.). Wskazywał na wartość skupienia umysłu na wnętrzu człowieka, bronił udziału ciała w modlitwie oraz możliwości doświadczenia nadprzyrodzonego światła, podobnego do jasności, jaką widzieli Apostołowie na obliczu Chrystusa na Górze Tabor. W swej nauce posługiwał się teologicznym rozróżnieniem między istotą Boga i Jego atrybutami (energije). Dzięki temu chciał wytłumaczyć możliwość doświadczenia Stwórcy, który w swej istocie jest transcendentny i udziela się człowiekowi w Swych energiach²².

Niezwykłość, popularność metody i techniki modlitwy, nie w pełni zrozumiałej i poznanej, stały się przyczyną do pojawienia się przesądów i krytyk. Największym przeciwnikiem był mnich Barlaam z Kalabrii. Krytykowano metodę koncentracji wzroku na sercu, technikę łączenia modlitwy z oddechem, polemizowano wokół klasycznej techniki modlitwy Jezusowej. Zarzuty stawiane hezychastom, sprawiły, że poprosili oni Grzegorza Palamasa o obronę metody modlitwy. Od tego momentu rozpoczyna się długotrwały konflikt, który przyczynił się

²¹ Por. G. Maloney, *Modlitwa...*, dz. cyt., s. 32-33.

²² Por. *Wstęp do Filokalii...*, dz. cyt., s. 16-17.

do ukształtowania nowej syntezy teologicznej, przyjętej przez Kościół Wschodni pod nazwą „palamizmu”²³. Wytrzymał on cały ciężar zarzutów i krytyki Barlaama i jego zwolenników i rozszyfrował psychologię ich błędnej oceny metody modlitwy. Św. Grzegorz pisze: „Ojciec kłamstwa i zwodziciel zawsze stara się odwieść człowieka od modlitwy i naprowadzić na drogę pokusy. Nigdy dotąd jak nam wiadomo nie znajdował on tylu zwolenników. Teraz zaś znalazł on wielu zwolenników fałszywej drogi, aby oni przekazali innym, iż podczas modlitwy o wiele łatwiej jest koncentrować umysł poza ciałem, aniżeli wewnątrz. Nawet dla tych, którzy oddali się hezychii. Więc jeśli tak, to w jaki sposób można skoncentrować się, skupić się w samym sobie”²⁴.

W następnych częściach swego dzieła (już niezamieszczonych w „Filokalii”) Palamas odpiął dalsze zarzuty Barlaama. Przede wszystkim dowodził, że celem modlitwy kontemplacyjnej jest wizja światła pojmowanego na wzór jasności, jaka objawiła się na obliczu Chrystusa podczas przemienienia na górze Tabor. Mówiąc o tym bizantyjski autor odwoływał się do rozróżnienia między istotą Bożą (nieodstepną i niepoznawalną) a boskimi „energiami” (niestworzonymi, ale udzielonymi człowiekowi). Wskazywał, że światłość jest jednym z aspektów boskich energii, można więc dostąpić jej oglądania i zostać przez nią przemienionym.

„Na górze Athos modlitwa Jezusowa straciła swą pierwotną płynność i formalną nieokreśloność. Athos stopniowo ustalił formułę modlitwy Jezusowej kładąc nacisk na towarzyszącą modlitwie technikę psychofizjologiczną. Athos miał stać się bardziej sformalizowany. Drobną domieszka czułości i spontaniczności zagubiła się na Świętej Górze i wolno nam tego żałować”²⁵. Mocno podkreśla się tutaj rolę Ducha Świętego, Jego działanie w sercu człowieka od momentu chrztu.

²³ **Palamizm** jest to podstawowa teza, która określa całą teologię wschodnią: istota Boga jest zasadniczo transcendentna, immanentne zaś i mogące uczestniczyć w człowieku, są jedynie działania Boże (energia, łaska). Człowiek nie może jednoczyć się z istotą Boga (musałby być Bogiem); z drugiej zaś strony wszelkie zjednoczenie się z elementami stworzonymi nie jest zjednoczeniem się z Bogiem. Człowiek jednoczy się w sposób najbardziej z działaniami Bożymi, z przejawami Boga w świecie, zupełnie tak jak w misterium eucharystycznym. Ci, którzy otrzymali działanie Boże, otrzymali Boga w całości. Zjednoczenie nie jest ani substancjalne (panteizm) ani hipostatyczne (unia hipostatyczna w Chrystusie), lecz energetyczne, bo w swych energiach Bóg jest całkowicie obecny. Duch przez uczestnictwo sprawia, że świadomość ludzka wznosi się do poziomu Bożego. Przemienienie Pańskie jest dla Apostołów faktem ich chwilowej zdolności uchwycenia chwały Bożej, ukrytej pod Jego kenozą. To światło lub chwała Boża jest energią, w której Bóg całkowicie się uobecnia i widzenie Go stanowi autentyczną kontemplację „twarzą w twarz – misterium dnia ósmego” i stan doskonałego przeobóstwienia (por. P. Evdokimow, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 36-37).

²⁴ Św. Grzegorz Palamas, *W obronie świętych hezychastów*, w: *Filokalia ...*, dz. cyt., s. 308-309.

²⁵ Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa...*, dz. cyt., s. 40.

Życie wewnętrzne sprowadzono nie do przestrzegania metody, ale do „zdobywania Ducha Świętego”²⁶.

Ze Świętej Góry modlitwa Jezusowa promieniuje na cały Wschód, a także na kraje słowiańskie. Przyczyniła się do tego także „Filokalia”, która została opracowana w XVIII wieku i stanowi antologię pism ascetycznych, w tym również naukę mnichów o nieustannej modlitwie Jezusowej.

THE HISTORY OF JESUS' PRAYER

Summary

The practise of the Jesus Prayer „The Lord Jesus Christ, Son of David, have mercy on me”, though it reaches with origin far antiquity, however also today is alive and receive in Orthodox Church. We notice, also the interest from side of Catholic Church, so why is proper to acquaint with rich history shaping of the Prayer Jesus, and also with biblical premises and values of this prayer for man of day XXI age.

Holy Writing is the first of all source the Prayer of Jesus, because already Old Testament shows how for Israelite the great meaning have God's Name, while New Testament shows method of prayer. The basis of Jesus Prayer is the fragment about blind beggar the Bartimaeus, which at gates of Jericho with creed scream: "Jesus, Son of David, have mercy on me" (Mac 10, 47).

The fathers of desert and the monks of Egyptian, Syrians, Synais and especially fathers of Mountain the Athos took over these the call of Bartimaeus as theirs incessant prayer. From this time we know method Jesus prayer, which today interest not only Eastern Christianity how also and Western.

Nota o Autorze: **Ks. MGR ARKADIUSZ JASIEWICZ** – kapłan diecezji przemyskiej, mgr teologii, doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych: Kierunek Historia, Sekcja Historia Literatury Wczesnochrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: modlitwa serca, modlitwa Jezusowa, modlitwa umysłu, filokalia, hezychazm

²⁶ Por. Św. Serafin Sarowski, *Ogień Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 9.

HELENA KARCZEWSKA

DROGA DO WIARY W TRÓJCĘ ŚWIĘTĄ. DUCHOWA AUTOBIOGRAFIA HILAREGO Z POITIERS

Działalność i nauczanie świętego Hilarego z Poitiers stanowią inspirację i zachętę do badań nad jego życiem. Odegrał on dużą rolę w kształtowaniu się zachodniego chrześcijaństwa, do tej pory jednak pozostaje mało znany w Polsce. Na temat jego młodości wiemy niewiele. Hilary urodził się w Poitiers, w rodzinie zamożnej lecz nie chrześcijańskiej. Odebrał solidne studia. Nie znamy jednak czasu, miejsca oraz osoby, u której pobierał nauki. Chrzest Biskup z Poitiers przyjął w dojrzałym już wieku. Także w tym przypadku nie wiemy, jaka była data, miejsce oraz imię szafarza tego przełomowego wydarzenia w jego życiu.

Hilary jest nam znany przede wszystkim ze sporów ariańskich, którym poświęcił znaczną część swego życia i nauczania. Zapewne to właśnie jego antyariańska działalność była powodem wygnania w 356 roku, które trwało cztery lata. Ten okres dla Biskupa z Poitiers był czasem rozwoju duchowego i intelektualnego. Ponieważ cieszył się w tym czasie dość dużą swobodą, brał czynny udział w życiu tamtejszej wspólnoty chrześcijańskiej: uczestniczył w lokalnych synodach, zabierał na nich głos, prowadził działalność ekumeniczną. Studiował także w tym czasie teologię wschodnią oraz wschodni sposób interpretacji Pisma Świętego (prawdopodobnie poznał dzieła Orygenesesa i jego sposób egzegezy Pisma Świętego). Zachowywał jednocześnie jedność ze swoją diecezją, utrzymywał z nią stały kontakt. Po powrocie z wygnania kontynuował swą antyariańską działalność. Hilary często jest nazywany „Atanazym Zachodu”¹. Nie tylko dlatego, że poświęcił swoje życie obronie wiary ortodoksyjnej, lecz także połączył w swym nauczaniu tradycje Wschodu i Zachodu².

¹ Atanazy, żyjący w IV w. biskup Aleksandrii w Egipcie, podobnie jak Hilary jako niezłomny zwolennik nicejskiego wyznania wiary w bóstwo Syna Bożego prowadził intensywną działalność antyariańską.

² Por. E. Stanula, *Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1984, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. 4, s. 7-8.

Działalność literacką Hilarego można podzielić na trzy okresy. Pierwszy okres to czas przed rokiem 356, a więc przed wygnaniem. Powstaje wtedy *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*. Drugi okres (356-359) przypada na czas wygnania. Zostały napisane wówczas: *O Trójcy Świętej*, *O synodach* oraz zbiór pism Hilarego (które przetrwały jedynie we fragmentach) wydany pod tytułem *Fragmenty historyczne. Traktaty na temat Psalmów* i *Traktat o tajemnicach* są utworami trzeciego okresu, powstałymi już po powrocie Hilarego z wygnania (360-367)³.

W niniejszej pracy pragnę skupić się jedynie na dziele *O Trójcy Świętej*, na początku którego Hilary umieszcza swoją duchową autobiografię. Przybliżyła nam on swoją drogę do wiary w jedynego Boga. Wyznanie Biskupa z Poitiers wpisuje się w jego działalność antyariańską. Stanowi w pewnym sensie apologię Trójcy Świętej. Jest także pięknym wyznaniem wiary i miłości do Stworzyciela. Warto przypatrzeć się, jak Biskup z Poitiers pisze o swej drodze do wiary.

Rozważania o Trójcy Świętej Hilary rozpoczyna świadectwem o swych poszukiwaniach sensu życia, który, jak twierdził, można odnaleźć jedynie w Bogu. Owo świadectwo ma ośmielić do gorliwej i cierplivej analizy Pisma Świętego tych, którzy jeszcze poszukują. Motywuje jednocześnie do nawrócenia wszystkich niewierzących w Trójcę Świętą, odrzucających bóstwo Jezusa Chrystusa i istnienie Ducha Świętego. Biskup z Poitiers pokazuje na przykładzie własnego życia, że doświadczył osobiście tych treści, o których zamierza pisać w swym dziele. Umieszczenie opisu drogi duchowej nie jest tylko ukazaniem świadectwa, że doświadczył w swym życiu Żywego Boga. Jest także przemyślanym środkiem, zabiegiem, który ma zachęcić czytelnika do podjęcia wraz z nim rozważań na temat Trójcy Świętej.

Pierwszy rozdział dzieła Biskupa z Poitiers ma charakter bardzo osobisty. Jest on zapisem drogi do wiary w Boga, duchową autobiografią. Hilary wyróżnia się szczególną docieklivością, szczerością i wytrwałością w duchowych poszukiwaniach. Dążenia do poznania istoty Boga doprowadziły go do wiary i umiłowania Stwórcy. Opis drogi do wiary, rozpoczynający pierwszą księgę dzieła *O Trójcy Świętej*, ukazuje czytelnikowi, że tylko wiara w Boga, w Trójcę jedynego, może zapewnić szczęśliwe życie wypełnione pokojem.

1. POCZĄTEK DROGI

Hilary wspomina, że jego droga do wiary rozpoczęła się od postawienia pytania o właściwy i religijny sens życia ludzkiego⁴. Pragnął on poznać motyw czy też ideał, dla którego inni ludzie żyją, by dzięki temu odnaleźć swoje miejsce

³ Por. tamże, s. 8-15.

⁴ Por. Święty Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, I 1, tłum. E. Stanula, Warszawa 2005, s. 59, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 64.

i rolę w świecie. Biskup z Poitiers już na samym początku dzieła *O Trójcy Świętej* podkreśla, że istnieje „w powszechnej opinii wiele ideałów, według których życie pojmuje się jako użyteczne i powabne”⁵. Wszystkie jednak składają się na jeden i ten sam cel: „nic nie robić, a być bardzo bogatym”⁶. Jednakże, jak zauważa, takie życie podobne jest do życia zwierząt. Ludzie, których celem jest taki sposób życia, mają niewielkie wymagania i pragnienia, dążą do osiągnięcia szczęścia bez jakiegokolwiek trudu.

Hilary pisze dalej, że istnieją także tacy ludzie, którzy za cel życia stawiają sobie czynienie wielkich dzieł, by poprzez to zapewnić sobie szacunek innych i pamięć przyszlých pokoleń. Biskup z Poitiers nie godzi się także na ten ideał. Jakkolwiek jest on wzniosły i piękny, nie jest w stanie dać mu pewności, że jego życie nie skończy się wraz ze śmiercią. Hilary bał się, że z jednej strony będzie doświadczał słodyczy życia, z drugiej zaś nieustannie będzie nękany lękiem przed śmiercią, pustką i unicestwieniem⁷. Skoro zatem życie kończy się tylko śmiercią, to – według Hilarego – każdy czyn, choćby największy, trud i wysiłek są bezwartościowe.

Biskup z Poitiers zatem na początku swej drogi do wiary w Boga stawia sobie pytanie o sens życia i o sytuację człowieka po śmierci. Pytanie to stanowi największy problem w rozważaniach nie tylko dla Hilarego, ale i każdego z nas.

2. ISTOTA BOGA

Biskup z Poitiers w swym opisie drogi do poznania Boga wypowiada się z niezwykłą żarliwością i szczerością: „Opanowało mnie zatem wielkie pragnienie poznania i zrozumienia Boga”⁸. Swoje poszukiwania Hilary oparł na analizie różnych religii i systemów filozoficznych. Spotkał się z wieloma ludźmi, którzy uważali, że nie istnieje żaden Bóg, a ludzie oddają cześć jedynie naturze. Wszystko zaś, co spotyka ich w życiu jest wynikiem przypadku. Inni natomiast uważali, że Bóg istnieje, ale nie interesuje się swym stworzeniem i jego sprawami. Hilary wskazuje w końcu na ludzi, którzy czczą bogów podobnych do ludzi, umieszczając „Pana wszechświata w ciasnocie metalu, kamienia czy drewna”⁹. Jako osoba odznaczająca się dociekliwym umysłem, Biskup z Poitiers nie mógł się pogodzić z tym, że Bóg-Stwórca nie interesuje się swym dziełem-stworzeniem. Będąc pod wpływem filozofii greckiej nie zgadzał się także na uznanie poglądu, że Bóg ma początek i koniec. Doszedł do wniosku, że Bóg musi być istotą wieczną, która jest jedna i niezmienna. Istota bowiem doskonała nie potrzebuje nikogo lepszego

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże, I 2, s. 60.

⁸ Tamże, I 3, s. 60.

⁹ Tamże, I 4, s. 60.

ani gorszego od siebie. „Toteż – pisze Hilary – wszechmocnym i wiecznym może być tylko jeden; we wszechmocy bowiem nie istnieje silniejszy lub słabszy; a w wieczności nie ma późniejszy lub wcześniejszy. W Bogu zaś należy czcić nie co innego, jak tylko jego wieczność i jego wszechmoc”¹⁰.

3. „JAM JEST, KTÓRY JEST”

Przełomem w poszukiwaniach Biskupa z Poitiers było przeczytanie „ksiąg, o których religia żydowska twierdziła, że napisali je Mojżesz i Prorocy”¹¹. Dzięki lekturze tekstu z Księgi Wyjścia: „Jam jest, którym jest”¹² oraz „Tak powiesz synom Izraela: Posłał mnie do was ten, który jest”¹³, Hilary poznał definicję Boga. W swym dziele ukazuje on z niezwykłą ekspresją własne odkrycie: „Zostałem wprost oczarowany ścisłością definicji Boga, która w języku zrozumiałym dla człowieka ujmuje poznanie niepojętej natury Bożej”¹⁴. Istotą Boga zatem jest to, że JEST. Oznacza to, że Bóg nie ma początku ani końca. Istotę Boga określa wieczność, „dlatego – pisze Hilary – by upewnić się o Jego niezmienniej wieczności, wystarczyło tylko oświadczyć, że jest”¹⁵.

Odkrycie to nie tylko potwierdziło jego założenie, że Bóg jest istotą bez początku i końca, ale dało odpowiedź na pytania stawiane na początku drogi. Biskup z Poitiers odkrywa, że Bóg opiekuje się swym stworzeniem, dba o jego życie. Nie ograniczył się On tylko do stworzenia człowieka, ale wytyczył mu konkretny cel i wyznaczył rolę w świecie. Bóg przenika świat, człowieka i jego istnienie. „Jest we wszystkich źródłach stworzeń, wewnątrz i na zewnątrz, jest ponad nimi i w nich, wszystko otacza i wszystko przenika”¹⁶, a także „nie ma miejsca bez Boga i nie ma miejsca, które by nie było w Bogu. Bóg jest w niebie, jest w podziemiach, jest poza morzami. Jest wewnątrz, jest na zewnątrz. On wszystko ma i wszystko ma Jego. Ten sam jest i w jednym jakimś stworzeniu i jest we wszystkich”¹⁷.

Wszechobecność Boga zachwyca serce Hilarego, o czym też pisze w swym dziele. Bóg wszystko wypełnia swoją istotą i nie ma miejsca, gdzie by Go nie było. Biskup z Poitiers, dokonując ważnego odkrycia o istocie Boga, stwierdza jednocześnie, że Bóg przekracza wszelkie możliwości poznawcze istoty ludzkiej. Człowiek nie jest w stanie ogarnąć swym umysłem wielkości i nieograniczoności Stwórcy. Bóg może dać się poznawać istocie ludzkiej, mimo to człowiek nigdy

¹⁰ Tamże, I 4, s. 61.

¹¹ Tamże, I 5, s. 61.

¹² Wj 3, 14.

¹³ Tamże.

¹⁴ *O Trójcy Świętej*, I 5, s. 61

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, I 6, s. 62.

¹⁷ Tamże.

nie będzie w stanie zrozumieć nieskończoności i wieczności Boga. Hilary wyznaje: „Przekonałem się, że nie ma innej godnej Boga postawy, jak wyznać, że On do tego stopnia przekracza możliwości poznawcze człowieka, że na ile umysł ludzki mógłby dotrzeć choćby do jakiejś miary domniemanego poglądu o Jego nieskończoności, na tyle nieskończoność bezkresnej wieczności Jego natury przewyższa całą nieokreśloną pojętność badającego”¹⁸.

Biskup z Poitiers nie poprzestaje na tych odkryciach. Pragnie on bardzo poznać Boga, zrozumieć, na ile pozwolą własne możliwości, Jego istotę. Dochodzi do wniosku, że wszystko to, co stworzył Bóg, w jakiś sposób odzwierciedla Jego Osobę. Skoro zatem piękne jest niebo, ziemia, rośliny i zwierzęta, to i sam Stwórca tych rzeczy musi stanowić Piękno samo w sobie. „Wprawdzie – stwierdza Hilary – rozum nie ma odpowiedniego pojęcia odwiecznej piękności, to jednak, czy piękno to nie pozostawia swego piętna w rozumie, który o nim myśli?”¹⁹. Biskup z Poitiers, nie mogąc ogarnąć w pełni natury Boga, kontempluje i rozważa o Jego pięknie.

Tu jednak nie kończy się droga do wiary Hilarego. Dokonuje on pewnego odkrycia, które jest kolejnym punktem zwrotnym w jego duchowej drodze. Wskazuje, że rozum nie jest już głównym ośrodkiem poznawczym Boga, takim bowiem jest wiara. To wiara jest istotnym czynnikiem poznawczym, który korzysta z pomocy rozumu. Hilary wyznaje więc: „nie mogę zrozumieć, ale mogę uwierzyć, kim On jest, zwłaszcza, że wiara wykorzystuje rozum (...)”²⁰. Biskup z Poitiers przekracza zatem bariery, które stawia mu ograniczony umysł i podąża drogą wiary.

4. SYN BOŻY

Dokonane odkrycia nie uspokoiły jednak obaw Biskupa, nękających jego serce. Wciąż myślał, że dusza w chwili śmierci „wraz z ciałem, w którym mieszka, przestanie istnieć”²¹. Hilary przeczuwał, że Bóg nie po to stworzył człowieka, by zaraz go uśmiercić²². Poza tym nie byłoby możliwe, aby Stwórca, umożliwiając człowiekowi udział w rozumnej naturze, nie zezwalał mu na udział w dobrach wiecznych. Biskup z Poitiers przedstawia swoje rozterki w następujący sposób: „Z jednej strony pobożna wiara w Boga podtrzymywała we mnie niezłomne przekonanie o istnieniu życia pozagrobowego; z drugiej strony martwiłem się o przyszłość mojej duszy (...)”²³.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, I 7, s. 62-63.

²⁰ Tamże, I 8, s. 63.

²¹ Tamże, I 10, s. 63.

²² Por. tamże, I 9, s. 63.

²³ Tamże, I 10, s. 63.

W tym stanie niepewności i rozbitcia Hilary sięga po Prolog Ewangelii św. Jana Apostoła. Lektura fragmentu J 1,1- 14 odmienia życie Biskupa. Dobra Nowina, zawarta w Nowym Testamencie, przyniesiona w osobie Jezusa Chrystusa, rozwiąza wszelkie niepokoje i lęki. Hilary tak o tym pisze w swoim dziele: „Przekroczyłem granice naturalnego poznania, i od Boga dowiedziałem się o Bogu więcej niż to sobie wyobrażałem. Bo oto dowiedziałem się, że mój Stwórca jest Bogiem z Boga. Usłyszałem, że Słowo jest Bogiem i że jest Ono u Boga od samego początku. Zrozumiałem, że jest ono światłością będącą na świecie, a przez świat nierozpoznaną. Przychodzi także do swoich, a przez swoich nie został przyjęty. Poznałem, że ci, którzy Go przyjmują, w nagrodę za swą wiarę, stają się synami Bożymi. Ludzie ci narodzili się nie z naturalnego pożycia, nie z poczęcia krwi, nie z żądz ciała, lecz z Boga. Wreszcie poznałem, że Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas i że ukazała się chwała Jego, która, jako jedynego Syna Ojca, jest doskonałą razem z łaską i prawdą”²⁴. Hilary, wcześniej przeżywający lęk, teraz doznaje ukojenia. Nabrał pewności, że Bóg troszczy się o człowieka. Posłał On swego Syna, który jest prawdziwym Bogiem, by dać życie człowiekowi. Jezus Chrystus zaś, poprzez swoje wcielenie, dokonał usynowienia istot ludzkich. Dzięki temu człowiek nie jest już zdany tylko na siebie. Według Hilarego, Bóg sam dał dowód, że nie tylko troszczy się o swoje stworzenie, lecz także je miłuje ponad wszystko. Słowo Boże, będąc w ciele na ziemi, umierając na krzyżu i zmartwychwstając, daje ludziom zapewnienie o nieśmiertelności.

Biskup z Poitiers ten etap swojej drogi nazywa nowymi narodzinami²⁵. Mogły się one odbyć jedynie dzięki wierze, poprzez którą został wezwany przez Boga do pełni poznania²⁶. Odtąd Hilary jest już pewien, że po śmierci nie przestanie istnieć. „Poznałem, że Stwórca mój i Ojciec troszczy się o mnie. Uznałem, że Ten, który mnie z nicości powołał do istnienia, nie unicestwi mnie”²⁷. Podkreśla, że Jezus Chrystus poniósł śmierć na krzyżu, by śmiertelnego człowieka pociągnąć do życia wiecznego. „W chrzcie świętym umieramy i jesteśmy pogrzebani razem z Chrystusem po to, abyśmy powrócili do życia wiecznego. Jak odrodzenie jest śmiercią tego życia, tak umierając grzechom, odradzamy się do nieśmiertelności, ponieważ Ten nieśmiertelny poniósł za nas śmierć po to, aby w sobie nas wzbudzić ze śmierci do nieśmiertelności”²⁸.

Biskup z Poitiers przekonany jest, że istotnym elementem w nowym życiu – życiu duchowym – jest wiara. Silna wiara jest w stanie odrzucić wszelkie błędnowierstwo, wszystko co sprzeciwia się woli Bożej. Ponieważ człowiek ma udział w Boskiej naturze nie musi już postępować zgodnie z przepisami Prawa,

²⁴ Tamże, I 10, s. 64.

²⁵ Por. tamże, I 12, s. 65.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, I 13, s. 66.

które ograniczały go i zniewalały ogromem nakazów i zakazów. Wiara w Syna Bożego daje istocie ludzkiej wolność.

* * *

Hilary dzięki gorliwym poszukiwaniom odnalazł tę właściwą drogę wiary. Jest to wiara w Boga, który zbawił człowieka i dał mu życie wieczne. Szczegółowa analiza Pisma Świętego oraz systemów filozoficznych doprowadziła Biskupa z Poitiers do doświadczenia Żywego Boga. Odnajdując Boga, odnajduje sens swego życia. Nie boi się już śmierci, jest ona bowiem drogą do życia wiecznego. Hilary odkrywa także swoje powołanie do głoszenia Dobrej Nowiny: jego główną troską stało się zbawienie innych. Odnalazł on motywację do działania, gdyż wszystko w życiu człowieka ma – według Hilarego – swoje znaczenie. W pełni oddając się służbie Bogu, Biskup z Poitiers odzyskuje upragniony spokój serca. Swoją duchową autobiografię Hilary kończy w następujący sposób: „Z radością odpocząłem uspokojony świadomością pewności i nadzieją na przyszłość. Nie bałem się już śmierci. Owszem, uważałem ją za drogę do wieczności. Życia zaś ziemskiego nie oceniałem już jako czegoś uciążliwego i przykrego, lecz sądziłem, że jest ono dla mnie tym, czym dla dzieci nauka alfabetu, czym dla chorych lekarstwo, czym dla rozbitków pływanie, czym dla młodzieńców studia, czym dla przyszłych dowódców ćwiczenia wojskowe. Znoszenie tego wszystkiego, co nas w życiu spotyka, prowadzi do zdobycia nagrody szczęśliwej wieczności”²⁹.

THE WAY INTO BELIEF IN THE HOLY TRINITY – THE SPIRITUAL AUTOBIOGRAPHY OF HILARY OF POITERS

Summary

Hilary in the first book of his work *About The Holy Trinity* sets his spiritual autobiography which is his way into believing in The Holy Trinity. The bishop from Poitiers starts his search of God from asking questions of the meaning and goal of life. Analyzing different philosophical systems and after words The Holy Bible, he comes to the conclusion that only God is able to feel the tormenting emptiness of the human heart. Hilary's confession of conversion encourages readers to start together with him the consideration about the Holy Trinity. He stresses that he himself went through everything that was concluded in the work. Hilary's Spiritual autobiography is also inseparable element of his activities against Arians and shows that only believing into the Holy Trinity a human can reach joy and peace.

Nota o Autorze: MGR HELENA KARCZEWSKA jest absolwentką studiów Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Słowa kluczowe: patrologia, Hilary z Poitiers, wiara, Trójca Święta

²⁹ Tamże, I 14, s. 67.

KS. MORAND WIRTH SDB

FRANCISZEK SALEZY JAKO WYCHOWAWCA I PEDAGOG¹

W roku 1939, Ks. Pietro Ricaldone, General Towarzystwa św. Franciszka Salezego, założonego przez ks. Bosko, dając początek pismu *Salesianum* tak oto pisał: „W tytule zawarte jest już ukierunkowanie tego pisma. [...] *Salesianum* syntetyzuje owo ukierunkowanie działalności w imię chwalebego Salesio, który zdobi niejako stronę tytułową”.² Z uwagi na fakt, iż rodzące się pismo, miało reprezentować od strony naukowej zgromadzenie założone dla celów wychowawczych, Ksiądz General przypominał w sposób szczególny zwyczajną „broń”, którą posługiwał się zarówno Biskup Sabaudii jak również piemontcki wychowawca: „Miłość jest tym, co tworzy i sprawia, że ich wysiłek wychowawczy przynosi owoce”.³

¹ Tekst opracowania jest tłumaczeniem artykułu opublikowanego w „*Salesianum*” 69(2007), s. 7-44. Poniżej zostaną użyte następujące oznaczenia i skróty: *C*: *Les Controverses*, *OEA*, t. I. Liczba arabska oznacza stronę; *E*: *Les Vrays Entretiens spirituels*, *OEA*, t. VI., oryginalny tekst w j. francuskim został wzięty z *PL* 973-1347, po skrócie następuje liczba rzymska *Trattenimento* a następnie liczby arabskie oznaczające stronę; *I*: *Introduction à la Vie devote (=Filotea)*, *OEA*, t. III, oryginalny tekst w j. francuskim został wzięty z *PL* 1-317, po skrócie następuje oznaczenie części liczbami rzymskimi, a następnie rozdział oznaczony liczbą arabską; *L* I-XI: *Lettres*, vol. I-XI, *OEA*, t. XI-XXI, liczba arabska, która występuje po skrócie oznacza stronę; *O* I-V: *Opuscules*, vol. I-V, *OEA*, t. XXII-XXVI, liczba arabska, która występuje po skrócie oznacza stronę; *OEA*: *Œuvres de saint François de Sales*, 27 tomów, (=Édition d'Annecy), ten skrót jest użyty, gdy robione jest odniesienie do opracowania edytorów, cyfra rzymska oznacza tom, natomiast liczba arabska oznacza stronę; *PL*: *Édition de la Pléiade*: SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, cyfra rzymska oznacza stronę; *PR*: Proces beatyfikacyjny Franciszka Salezego, pierwszy proces (*PR* I); drugi (*PR* II), liczba arabska oznacza artykuł przesłuchania; *S* I-IV: *Sermons*, vol. I-IV, *OEA*, t. VII-X, liczba arabska oznacza stronę; *T*: *Traité de l'Amour de Dieu (=Teotimo)*, *OEA*, t. IV-V, tekst w j. francuskim jest wzięty z *PL* 319-972, po skrócie *T* następuje oznaczenie księgi cyfrą rzymską i oznaczenie rozdziału wyrażone liczbą arabską.

² „*Salesianum*” 1(1939)1.

³ „*Salesianum*” 1(1939)8.

Bez wątplenia, św. Franciszek Salezy (1567-1622), Biskup Genewy ze swoją siedzibą w Annecy, od początku był uważany za wielkiego człowieka Kościoła, apostoła pomiędzy protestantami regionu Chiablèse, założyciela razem ze św. Joanną de Chantal zakonu Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny – siostr wizytek, autora wyśmienitych dzieł m.in. *Wprowadzenie do życia pobożnego (Filotea) i Traktat o miłości Boga (Teotimo)*, oraz jako pisarz, który pozostawił jeden z najpiękniejszych przykładów prozy francuskiej przed-klasycyzmu. Podczas, gdy ogromna część opracowań poświęconych Biskupowi Genewy przynależy do gatunku biograficznego, hagiograficznego, historycznego, literackiego, pastoralnego, teologicznego, czy też jest z dziedziny duchowości⁴, to w niewielu z nich zajęto się wychowaniem jako przedmiotem dociekań naukowych. Franciszek Salezy generalnie nie pojawia się w opracowaniach dotyczących historii wychowania. Prace, które w sposób szczególny przyczyniły się do gruntownego poznania historycznej figury świętego, w szczególności prace biografów F. Trochu⁵, E. Lajeunie⁶ i A. Ravier⁷, jeśli z jednej strony opisują z niezwykłą uwagą wychowanie, które otrzymał i formację, jaką przekazał innym, to z drugiej strony nie zatrzymują się w sposób zdecydowany na myśli pedagogicznej Biskupa Genewy. Rzadko słowniki pedagogiczne czy też dotyczące nauk o wychowaniu poświęcają mu miejsce umieszczając hasło o nim.⁸

Po nakreśleniu problemu wychowania w czasach św. Franciszka Salezego i po przedstawieniu niektórych punktów widzenia dotyczących jego osoby i wychowania, zostanie w sposób syntetyczny pokazane jego praktyczne zaangażowanie w wychowanie i niektóre elementy kluczowe jego myśli pedagogicznej.⁹

⁴ Zob. bibliografie św. F. Salezego: V. Brasier, E. Morganti, M. Đurica, *Bibliografia salesiana. Opere e scritti riguardanti S. Francesco di Sales. Repertorio bibliografico (1623-1955)*, „Salesianum” 18(1958) 311-352, 536-577; J. Struś, *S. Francesco di Sales. Rassegna bibliografica dal 1956*, „Salesianum” 45(1983) 635-671; A. Pedrini, *Rassegna bibliografica sulla dottrina ascetica e mistica di Francesco di Sales*, „Rivista di ascetica e mistica” 2-3(1994)323-342.

⁵ F. Trochu, *Saint François de Sales, évêque et prince de Genève, fondateur de la Visitation Saint-Marie, docteur de l'Eglise (1567-1622)*, t. I-II, Lyon-Paris, E. Vitte 1946.

⁶ É.-J. Lajeunie, *Saint François de Sales. L'homme, la pensée, l'action*, t. I-II, Paris, éd. Guy Victor 1966.

⁷ A. Ravier, *Un sage et un saint, François de Sales*, Paris, Nouvelle Cité 1985.

⁸ Zob. z tego względu chociażby hasła dotyczące H. L'Honoré e M. Tournade, w: G. Avanzini, R. Cailleau, A.-M. Audic, P. Pénisson (dir.), *Dictionnaire historique de l'éducation chrétienne d'expression française*, coll. „Sciences de l'Éducation” dirigée par G. Avanzini, Paris, Éditions Don Bosco 2001, s. 301-304.

⁹ Dla szerszego spojrzenia na ten problem zob. M. Wirth, *François de Sales et l'éducation. Formation humaine et humanisme integral*. Collection „Sciences de l'éducation” dirigée par G. Avanzini, Paris, Éditions Don Bosco 2005. Tłumaczenie włoskie: *Francesco di Sales e l'educazione. Formazione umana I umanesimo integrale*. „Studi di spiritualità” pod red. Istituto di spiritualità' della Facoltà di Teologia dell'Università Salesiana, tłum. Mario Midali, Roma, LAS 2006.

1. PROBLEM WYCHOWANIA W OKRESIE HUMANIZMU

Okres, w którym przyszło żyć św. Franciszkowi Salezemu, zwany jest czasem „drugiego humanizmu”. Charakteryzuje się on wieloma nowościami, które bezpośrednio dotyczą wychowania i pedagogiki.

1.1. „Odkrycie” okresu dzieciństwa

Narodziny czasów nowożytnych są naznaczone nie tylko odkryciem Nowego Świata, ale również odkryciem innego rodzaju, nazwanym przez Philippe Ariès odkryciem dzieciństwa (okresu młodzieńczego), uważanym za czas odmienny od tego, w którym żyją dorośli.¹⁰ Podczas, gdy – w społeczeństwie wieków średnich – obecność dziecka była niezauważalna, bądź problem ten był traktowany w sposób pobieżny (dziecko jako mały dorosły), tak teraz wiek dziecięcy jest widziany jako okres niezależny. Rodzi się pewnego rodzaju zainteresowanie się dzieckiem, przyodziewa się je w wyszukane ubiory, dziecko to posługuje się grami i zabawami właściwymi dla swojego okresu rozwoju, różnymi od gier, którymi zwykli posługiwać się dorośli. Uświadomienie sobie faktu, iż okres dzieciństwa ma swoją charakterystykę i także rządzi się swoimi prawami, uwidacznia się już w tym, że w omawianym okresie zaczyna powstawać wiele szkół i konwiktów, które nie znają już zwyczajów, by młodzi i dorośli przebywali razem, tak jak to miało miejsce w Średniowieczu. Aby dokonać pewnego rodzaju odnowy w społeczeństwie i aby ukształtować nowy typ człowieka, znającego reguły wychowania, kochającego, wiernego i wykształconego, humaniści propagują pedagogikę innowacyjną.¹¹ Wśród humanistów, którzy mogli wielorako wpłynąć, w sposób pozytywny bądź negatywny na myśl i oddziaływanie Franciszka Salezego, wymienić należy w sposób szczególny Erazma, Vivesa, Sadoletto, Rabelaisa i Montaigne’a.

Franciszek Salezy uznał w Erazmie z Rotterdamu (1466-1536) przede wszystkim wielkiego literata, tego, który potwierdził, iż „najlepszym sposobem, by przyswajając sobie wiedzę i aby zostać mędrce jest nauczanie” (*L II 301*). Przyjaciel Erazma, angielski kanclerz Tomasz More, jest cytowany przy okazji

¹⁰ Zob. rozdział zatytułowany: „*La découverte de l'enfance*”, w: P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, „Civilisation d'hier et d'aujourd'hui”, Paris, Librairie Plon 1960, s. 23-41.

¹¹ Zob. E. Garin, *L'éducation de l'homme moderne. La pédagogie de la Renaissance 1400-1600*, Paris, Fayard 1968. Na temat przekształcania burs szkolnych zob. D. Julia, *Église, société, éducation à l'époque moderne. La transformation des colleges au XVI et au XVII siècles*, w: *Pédagogie chrétienne – Pédagogues chrétiens, Colloque international d'Angers (wrzesień 1995)*, red. G. Avanzini, „Sciences de l'Éducation”, Paris, Éditions Don Bosco 1996, s. 61-84.

podkreślenia autorytetu Kościoła (C 207). Być może czytał wcześniej jego *Utopię* (1516), gdzie Tomasz More śnił społeczeństwo idealne, bez wojen i prześladowań, społeczeństwo, które miałoby swoje fundamenty w edukacji dziewcząt i chłopców oraz w wychowaniu do cnót? Nie posiadamy wystarczających dowodów, aby stwierdzić z całą pewnością, że Biskup Genewy czytał dzieła Juana Luisa Vivesa (1492-1540). Niemniej jednak, wg L. Königbauera, uważna lektura jego koncepcji człowieka pozwala dopatrywać się jej pochodzenia w *De anima et vita* tego wielkiego humanisty hiszpańskiego.¹² W okresie, w którym sprawował funkcję nauczyciela domowego Marii Tudor, Vives napisał również *De institutione feminae christianae* oraz *De ratione studii puerilis*, dwa traktaty pedagogiki humanistycznej opublikowane w 1523. Franciszkowi Salezemu z pewnością bliskie były poglądy kardynała Sadoletto (1477-1547), biskupa Carpentras, wielkiego humanisty, którego imię pojawia się w jego dziełach.¹³ W swej książce *De liberis recte instituendis*, opublikowanej w 1533, kardynał Sadoletto podkreślił konieczność oparcia wychowania na religii powiązanej z kulturą jednoznacznie humanistyczną, na syntezie mądrości starożytnej i wiary chrześcijańskiej. Inne uczucia – raczej braku sympatii – Franciszek Salezy żywił do Rabelaisa (1494-1553). Ten eks-mnich to autor książek, które Salezy oceniał jako niegodne tego, by były czytane przez młodzieńca, ponieważ „podają wszystko w wątpliwość, umniejszają znaczenie i drwią ze wszystkich zasad starożytności” (L IV 377). Michel de Montaigne (1533-1592) z pewnością nie był obcy Franciszkowi Salezemu.¹⁴ Autor dzieła pt. *Saggio* poświęcił jeden z rozdziałów wychowaniu dzieci, gdzie krytykuje pedanterię, naukę arogancką i puste formułki powtarzane bez końca. Franciszek Salezy w pewien sposób podzielał stwierdzenia zawarte w tej książce, preferując „głowę dobrze poukładaną od tej pełnej”, chcąc, by lekcja nie była tylko użyteczna, ale również przyjemna, odrzucając przemoc jako metodę wychowawczą.

1.2. Nowy sens małżeństwa i rodziny

Począwszy od wieku XV, razem ze „świadomością dziecka”, obserwujemy również rozwój świadomości rodziny, mało zauważalnej w Średniowieczu, w okresie, który preferował bardziej stosunki z wielkimi masami ludu, mało zaj-

¹² Por. w szczególności dzieło L. Königbauera, *Das Menschenbild bei Franz von Sales. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde verfaßt*, Würzburg, Julius-Maximilians-Universität 1953, s. 164.

¹³ Cytowany jest w książce *Controversie* jako ten, który jest zaangażowany w pracach komisji nad reformą Kościoła (OEA I 315).

¹⁴ Zob. opracowanie L. Terreaux, *Montaigne et Saint François de Sales*, w: *Bulletin de l'Académie Saint-Anselme I (Nouvelle Série)* (1985) 22-51.

mując się intymnością, jeśli chodzi o życie prywatne.¹⁵ Również rodzina uświadamia sobie w tym czasie własną tożsamość, kultywuje swoją intymność, więzi uczuciowe i zatroskanie o wychowanie.¹⁶ Z drugiej strony zauważamy dowartościowanie małżeństwa i rodziny kosztem celibatu kościelnego i monastycznego. Zdaniem humanistów i reformatorów te realia w sposób znaczący sprzyjały rozwojowi życia ówczesnego społeczeństwa i Kościoła. Luter i Kalwin, niezadowoleni z ogłoszenia celibatu księży i mnichów, który w ich mniemaniu był przyczyną braku moralności i hipokryzji, wychwalali wielkość instytucji małżeństwa.

Ze swojej strony, Franciszek Salezy, mimo iż zachowywał tradycję celibatu religijnego i głosił jego wyższość ewangeliczną, nie zatrzymał się na płaszczyźnie konwencji społecznej tamtego okresu, ale wyszedł dalej w swej doktrynie i praktyce. W *Filotei* możemy znaleźć dwa rozdziały bez wątpienia oryginalne w swej wymowie, które odnoszą się do całej literatury duchowości czasów przeszłych: jeden zawiera *Rady dla małżonków* (I III 38), drugi natomiast jest zatytułowany *O czystości małżeńskiej* (I III 39). Rozdziały te były postrzegane jako na tyle głęboko niepokojące, że uznano za konieczne wydanie edycji „oczyszczonej”, w której nie powinny być już zamieszczone. Poza tym, jest ogólnie znany fakt, iż duża część korespondencji Franciszka Salezego była kierowana do kobiet i mężów. Do tego wszystkiego należy nadmienić, że konstytucje synodalne w jego diecezji zajmowały się duszpasterstwem małżeństw.

1.3. Godność osoby ludzkiej

Wychowanie młodzieży nie może abstrahować od pewnej wizji człowieka. Tak więc, humaniści głównie podkreślali naturę ludzką, jej wielkość, piękno, jej zdolności, tak jak to zrobił włoski filozof Pico de la Mirandola w 1486 r. w swojej mowie *De hominis dignitate*, uważanej czasem za manifest epoki Odrodzenia. Według autora, wyjątkowość człowieka zawiera się w tym, iż jest on jedynym podmiotem wolnym w całym wszechświecie. W odróżnieniu od innych bytów ziemskich, nie posiada on natury, która w jakiś sposób by go determinowała, ale tym, co stanowi o istocie człowieka są właśnie jego wolne akty. Nawet, jeśli tego rodzaju oświadczenia pozostawały w pewien sposób ogólnikowe i abstrakcyjne, to jednak przyczyniały się do tworzenia klimatu bardziej sprzyjającego afirmacji indywidualnego i jego miejsca w społeczeństwie. W porównaniu do wychowania kolektywnego i niemal bezosobowego w Średniowieczu, Humanizm odkrył in-

¹⁵ Por. P. Ariés, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, „Civilisations d'hier et d'aujourd'hui”, Paris, Librairie Plon 1960.

¹⁶ Na temat rozwoju poczucia rodziny i życia prywatnego w okresie Odrodzenia zob. *Histoire de la vie privée*, red. P. Ariés, G. Duby, t. III.: *De la Renaissance aux Lumières*, red. R. Charter, Paris, Éditions du Seuil 1986.

dywiduum, konkretnego człowieka z jego własnym życiem – również prywatnym.¹⁷

W św. Franciszku Salezjum, człowieku czynu, te afirmacje stają się normami zachowania. Po uznaniu, iż człowiek jest obrazem Boga, stworzeniem wolnym i odpowiedzialnym przed swoim sumieniem, stara się on zaaplikować te prawdy w konkret życia, głosząc uszanowanie samego siebie i innych, sens indywiduum i jego stosunku do innych, jego zdolność do ciągłej zmiany i doskonalenia się.

1.4. Poczucie kultury i „dobre wychowanie”

Poczucie kultury, cywilizacja ze swoimi pojęciami bliskimi grzeczności, usługowości, dobrego wychowania, skromności i uczciwości, były częścią bagażu cnót towarzyskich wspólnych wszystkim humanistom tej epoki.¹⁸ Baldassare Castiglione w swojej książce *Libro del Cortegiano*, wydanej w 1528 r., przedstawił wyobrażenie człowieka spełnionego, który stał się ideałem dla licznych pokoleń, nie tylko w Italii, ale również w całej humanistycznej Europie. Mniej więcej w tej samej epoce, holenderski humanista Erazm przywołał pojęcie poczucia kultury, cywilizacji na polu wychowawczym swoją książką *De civilitate morum puerilium*, opublikowaną w 1530 r., która odniosła niezwykle sukces w Północnej Europie do tego stopnia, że aż do początku XIX wieku często była przedmiotem plagiatu.¹⁹ W roku 1558 ujrzało pośmiertnie światło dzienne dzieło Giovanniego Della Casa, *Galateo*, podręcznik dobrych manier, który wyjaśniał, na czym polega „uczciwość” w zachowaniu, w zwyczajach, w społeczeństwie i w rozmowie. Dzieło to posłużyło jako pierwowzór dla traktatów dotyczących zagadnień jak żyć, opublikowanych w późniejszym okresie w Europie. Z tego też względu *Galateo* posłużył nie tylko do tego by nakreślić dzieła jemu podobne, ale również pozwolił wyartykułować normy zachowań. Powoli wyłaniał się już ideał „człowieka uczciwego”, który nazaczy cały wiek XVII w rzeczywistości francuskiej. Warto w tym miejscu wspomnieć również, o piemontczyku Stefano Guazzo, który w *La civil conversatione* z roku 1574 (1579?), udowadniał, że kult „dobrych manier” nie powinien być w dalszym ciągu zarezerwowany tylko dla elit dwor-

¹⁷ Jeśli chodzi o człowieka jako indywiduum, zob. F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, s. 277. Zob. w szczególności II część (*Développement de l'individu*) książki J. Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie: un essai*, Tłum. H. Schmitt, Paris, Plon 1958, s. 63-78.

¹⁸ Zob. *Traditions de civilté dans les Entretiens spirituels, de Guazzo à saint Ambroise*, w: V. Mellinghoff-Bourgerie, *François de Sales (1567-1622). Un home de lettres spirituelles*, s. 59-83.

¹⁹ Por. J. Revel, *Les usages de la civilté*, w: *Histoire de la vie privée*, t. III: *De la Renaissance aux Lumières*, red. P. Ariès, G. Duby, s. 171-184.

skich, ale winien stać się cechą, która charakteryzowałaby całą cywilizowaną społeczność.

Ich wspólne źródła znajdują się w świecie antycznym, a w szczególności u Cyncerona, który w *De officiis*, nakreślił dla swojego syna model kultury i uprzejmości rzymskiej, gdzie *modestia* połączona z *verecundia* i *temperantia* odgrywały decydującą rolę. Wśród Ojców Kościoła św. Ambroży przyczynił się w sposób decydujący do schryścianizowania tych pojęć, czyniąc to w dziele zatytułowanym *De officiis*, czerpiąc inspirację właśnie bezpośrednio od Cyncerona. Odnosząc się w sposób jasny do tego kodeksu dobrych manier, jezuita wypracowali reguły „uczciwości” kościelnej i sztuki życia w społeczności, które to reguły pozostawiają niezniszczalne piętno na uczniu Franciszku Salezynie.

2. WYBRANE SPOSOBY POSTRZEGANIA OSOBY FRANCISZKA SALEZEGO I JEGO WIZJI WYCHOWAWCZEJ

Osoba Franciszka Salezyna oraz jego myśl i praktyka pedagogiczna spotkały się z zainteresowaniem autorów dwóch ostatnich wieków. Nie jest to może grupa duża, ale warta zaproponowania.

2.1. Giulio Barberis

Patrząc na liczne biografie Świętego, ta Giulio Barberisa, wydana po raz pierwszy w 1889 r. nie posiada nadzwyczajnej wartości, jeśli chodzi o aspekt historyczny i pedagogiczny.²⁰ Oryginalność *Życia św. Franciszka Salezyna* nie zawiera się w tym, że jest to dzieło o charakterze hagiograficznym i budującym, ale w tym, że książka ta została napisana z myślą o młodzieży, proponując jej jako cel wychowania model wychowania pojętego całościowo: zarówno w wymiarze ludzkim jak i chrześcijańskim. Przedsięwzięcie to – jak pisze we wstępie do swoich „drogich młodych” autor – zostało mu powierzone przez księdza Bosko (1815-1888), wspaniałego piemonckiego wychowawcę, którego był ścisłym współpracownikiem. Chciał napisać pracę, która nie tylko byłaby godna osoby i świętego księdza, ale również, która byłaby „godna jego młodych”.²¹ Zdaniem G. Barberisa, „dać młodzieży wzorce, tzn. ukazać jej ludzi dobrych, godnych naśladowania i fascynujących pod względem osobowości, to chyba jedyny sposób, by ‘wkraść się’ w ich dusze; a te osoby-wzorce, na szczęście, wtedy, wówczas, gdy wykazują się uprzejmością, są również bardziej skuteczne w tychże wymaga-

²⁰ Zob. G. Barberis, *Vita di S. Francesco di Sales, dottore di S. Chiesa, protettore della stampa cattolica, proposta a modello dello studente cattolico*, S. Begnigno Canavese, Tipografia e libreria salesiana 1889. Tomik został powiększony w późniejszych wydaniach.

²¹ Tamże, s. VIII.

niach”. Franciszek Salezy „przeszedł przez zwykłe fazy życia studenckiego, praktykując cnoty, nie w sposób surowy i niemożliwy do naśladowania dla większości ludzi, ale właśnie w sposób ciepły i fascynujący, który nieomalże ‘zmusza’ ducha do tego, by szukać możliwości naśladowania tego człowieka”.²² I rzeczywiście, autor przemierza ze swoimi czytelnikami główne etapy prostego życia „zwykłego” młodzieńca: nauka w fazie początkowej, studia, pokusy, osobiste reguły życia, podróże, przygotowanie do zawodu, osobiste powołanie w jego wymiarze kryzysu i zwycięstwa.

Nie uwzględniając trzech ostatnich rozdziałów, książka przedstawia wychowanie, jakie otrzymał Franciszek i jego szczególne zaangażowanie w konstruowanie swojego życia, cytując w szczególności prawie w całości Regulamin życia, jaki sobie obrał Franciszek, będąc jeszcze jako student na Uniwersytecie w Padwie. Oczywiście, dzieło tego typu nie jest traktatem z dziedziny wychowania, ale jest pewnego rodzaju próbą, aby przedłożyć młodemu człowiekowi pewien wzór życia „spełnionego”. Można powiedzieć, że w tym sensie książka Giulio Barberisa prezentuje w formie narracji główne kierunki wychowania salezjańskiego. Zdaniem autora, przybliżanie życia świętego, jakim jest Franciszek Salezy, może mieć szczególny pozytywny wpływ na wychowanie i formację młodzieńca.

2.2. Eugenio Valentini

Eugenio Valentini wydał wiele opracowań na temat pedagogii duchowości księdza Bosko. Nas bezpośrednio interesują te, które odnoszą się do relacji, jakie łączyły księdza Bosko z myślą Franciszka Salezego. W czasie pewnej konferencji prasowej w 1952 r.²³, E. Valentini uznał duchowość księdza Bosko za mającą charakter apostołski, ludowy, rodzinny, młodzieżowy i nowoczesny, podkreśla bowiem prymat miłości nad autorytetem. W związku z tym cytował pewien wiarygodny komentarz, który odnosił się do korzeni takiej duchowości: „Ksiądz Bosko jest owocem pewnego stylu duchowości, który – mając swój początek w wieku XVII – dochodzi do największego rozkwitu i wydaje najpełniejsze owoce w wieku XIX i XX. Styl, o którym mowa, charakteryzuje się miłością i najwyższymi manifestacjami tejże miłości. Ma oczywiście swoje głębokie korzenie w początkach samego chrześcijaństwa i w całej tradycji Kościoła. Ujawnia się i utwierdza w wieku XVII w osobie Franciszka Salezego. [...] Ksiądz Bosko przynależy do tego stylu, który to w tej osobie osiąga całe piękno i doskonałość, w jego dobroci, w nieskończonej i niezgłębionej miłości jego serca”.²⁴

²² Tamże, s. IX-X.

²³ E. Valentini, *La spiritualita' di don Bosco*, „Salesianum” 14(1952), s. 129-152.

²⁴ Tamże, s. 144.

W 1955 r. zostało opublikowane w języku francuskim opracowanie tego samego autora zatytułowane *Saint François de Sales et Don Bosco*.²⁵ Teza fundamentalna tej publikacji jest taka, iż ks. Bosko znał dzieła i ducha tego wielkiego świętego żyjącego we Francji, którego wybrał również jako wzór dla swojego dzieła mimo, iż zachował konieczną niezależność, jakiej wymagała jego misja jako założyciela dla realizacji nowych dzieł powstających z inspiracji ducha tamtych czasów. Z drugiej strony nawet, jeśli trzeba stwierdzić, że duchowość ks. Bosko nie jest taka sama jak biskupa Genewy, „możemy powiedzieć, że duch ks. Bosko jest duchem św. Franciszka Salezego”.²⁶

W pewnym wystąpieniu mającym miejsce w Brukseli w 1958 r.²⁷, E. Valentini podjął temat: „*Duchowość i humanizm w pedagogii ks. Bosko*”. Według autora, należałoby zwrócić uwagę na następujące punkty zbieżne pomiędzy Franciszkiem Salezym a ks. Bosko: „wolność ducha, łagodność w odwadze, bycie wszystkim dla wszystkich, przyjęcie realizmu, dyskrecja i równowaga, zrównoważenie w nastrojach, optymizm nadprzyrodzony, ciągły uśmiech oraz zasada: ‘wiedzieć mało i robić wiele’”.²⁸

E. Valentini powrócił jeszcze raz do zagadnienia „*salezjańskości ks. Bosko*” w roku 1967, przy okazji 400-lecia urodzin świętego biskupa Genewy.²⁹ Odnosnie do pedagogii salezjańskiej ks. Bosko, autor wyznaje, że rozważał, aby dokonać studium nad św. Franciszkiem Salezym i systemem prewencyjnym. Z braku czasu, uwypukla jedynie niektóre znaczące zbieżności w wizji wychowawczej: formować człowieka od wewnątrz, stosować względem wychowanka w sposób rozważny zasadę protekcyjności i wolności, stosować system oparty na rozumie, religii i miłości. Jeśli chodzi o zasadę miłości, przypomina, że „św. Franciszek Salezy, jeden z największych znawców ludzkich serc, pragnął, aby jego duchowe córki robiły wszystko z miłości i nic na siłę”.³⁰

Opracowania E. Valentini, nawet, jeśli głównie skoncentrowane na duchowości ks. Bosko, ukazały ciekawą perspektywę w spojrzeniu na temat humanizmu pedagogicznego Franciszka Salezego.

2.3. Giovanni Maria Bertin

Giovanni Maria Bertin, w swoim opracowaniu zatytułowanym *La pedagogia umanistica europea nei secoli XV e XVI*, wydanym w roku 1961, uznał za sto-

²⁵ E. Valentini, *Saint François de Sales et Don Bosco*, „Mémoires et documents publiés par l'Académie salésienne” 69(1955), s. 29-42.

²⁶ Tamże, s. 30.

²⁷ Zob. „Salesianum” 20(1958), s. 416-426.

²⁸ Tamże, s. 421.

²⁹ *Rivista di pedagogia e scienze religiose* 5(1967/1), s. 3-47.

³⁰ Tamże, s. 40.

sowne, aby włączyć do niego prezentację *Introduzione alla vita devota* Franciszka Salezego.³¹ Mimo, iż miał świadomość, że tego typu dzieło nie mogło spełniać roli traktatu pedagogicznego, to jednak wydanie to miało ogromny zasięg (40 reprintów w ciągu 15 lat; w 1656 r. książka ta była już przetłumaczona na 15 języków). Świadczy to o tym, iż książka ta była cenna od strony edukacyjnej, czego ślady znajdujemy w duchowości europejskiej, a zawarte w niej koncepcje inspirujące w dziedzinie wychowania były w sposób jasny pod wpływem ducha epoki Odrodzenia. Według autora, książka ta proponuje w głównej mierze „wychowanie do miłości zgodnie ze swoim stanem” i jest ona reakcją „przeciwko zewnętrżności” w praktykowaniu religii. Zdaniem Bertina, Św. Franciszek Salezy „wychodzi poza średniowieczne koncepcje, stwierdzając, że cnotę można pogodzić z życiem codziennym, nie tylko, jeśli chodzi o część życia poświęconą obowiązkom względem innych, ale również w tej części, która jest wypełniona przez chwile wypoczynku i światowych przyzwyczajień”.³² Pobożność nie jest przywilejem klasztoru; nie ma żadnej niezgodności pomiędzy pobożnością a życiem w świecie, byleby tylko wszystko robić z ostrożnością i w pełnej równowadze. Nie jest koniecznym, aby unikać konwersacji pod żadną postacią; trzeba dbać o ubiór; jest ważne, aby wypoczywać i mieć chwile relaksu; tańce i zabawy są same w sobie obojętne moralnie, nawet, jeśli mogą też stanowić pewnego rodzaju niebezpieczeństwo.

Bertin koncentruje się wokół propozycji o charakterze humanistycznym zawartym we wspomnianej *Introduzione alla vita devota*, bez brania pod uwagę praktyki pedagogicznej świętego czy też jego myśli pedagogicznej.

2.4. Jose Marie Thekkekoott

W opracowaniu wydanym w Indiach w roku 2000 na temat „św. Franciszka Salezego jako wychowawcy”,³³ Jose Marie Thekkekoott wykazał, w jakim sensie św. Franciszek Salezy zasługuje na tytuł wychowawcy, czy też – mówiąc bardziej precyzyjnie – na miano *educationist*, czyli takiej osoby, która pobudza czy też ułatwia proces wychowawczy. Przede wszystkim autor wykazuje, w jaki sposób Franciszek Salezy był wychowawcą i reformatorem duchowieństwa za pomocą wyboru kandydatów, organizowania i animacji księży, promowania świętości i nauki, planowania powstania seminarium. Jeśli chodzi o osoby świeckie, nie wystarczyło nauczanie i działalność duszpasterska, aby odpowiednio je formo-

³¹ Por. G. M. Bertin, *La pedagogia umanistica europea nei secoli XV e XVI*, Marzorati, Milano 1961, s. 303-304.

³² Tamże, s. 304.

³³ J. M. T[hekkekoott], *Saint Francis de Sales, the Educationist*, *Spiritual Perspectives of the Modern Church*, „IIS Scholar's Forum” 7(1999-2000), s. 109-142.

wać: bardziej konieczny był przykład ze strony kapłanów, nie tylko branych pojedynczo, ale również zespolonych w „stowarzyszenia”. Autor w szczególności zatrzymuje się na problemie wychowania dzieci i nastolatków, przypominając, że biskup osobiście nauczał katechizmu, posługując się innowacyjnymi metodami (podział na klasy, dialog z uczniem, powtórzenia, współzawodnictwo, używanie przykładów i podobieństw), zakładając również bractwo, którego celem było nauczanie katechizmu. Zajmował się dobrym funkcjonowaniem szkół i burs przynależących do diecezji, jak również dbał o wychowanie dziewcząt. Był współzałożycielem wraz z Antonio Favre *Akadémie Florimontane*. Franciszek Salezy był mocno przekonany, co do ważności formacji kulturalnej katolickiej elity tamtych czasów. Nie można także zapominać o jego roli jako wychowawcy ludu poprzez pisma, a w szczególności *Introduzione alla vita devota*. Był przykładem mistrza, gdyż posiadał wszystkie potrzebne atuty: mądrość, wiedzę, metody innowacyjne, uprzejmość, serce, zdolność do cierpliwego słuchania drugiej osoby, przykładowe życie.³⁴ Na koniec autor stwierdza, że pomimo ograniczeń, jakie istniały w tamtych czasach, w których przeciwstawienie się kalwinistom mogło być czasem odbierane jako „fanatyzm”, biskup Salezy zasługuje w pełni na tytuł wychowawcy *par excellence*.³⁵

Bazując prawie wyłącznie na tłumaczeniu angielskim dzieła Étienne Lajeunie,³⁶ artykuł Jose Marie Thekkekootta oferuje syntetyczną wizję działalności formacyjnej i wychowawczej św. Franciszka Salezego, bez zatrzymywania się na myśli, która stoi u jej podstaw. Jego koncepcja wychowania jest raczej szeroka: włącza do niej nie tylko to, co wiąże się z problemami pedagogii w ścisłym znaczeniu, ale również wszystkich tych, którzy biorą udział w formacji osoby.

2.5. Philippe Legros

Opracowanie Philippe Legrosa na temat Franciszka Salezego jako pedagoga, które ukazało się w 2005 r., jest bardzo całościowe, gdyż autor podejmuje się określenia celu, treści, podstawy i metody myśli pedagogicznej świętego.³⁷ Autor reprezentuje punkt widzenia chrześcijanina świeckiego, nauczyciela, autora opracowań na temat estetyki i „poetyki wyobrażonej” św. Franciszka Salezego.

Według P. Legrosa, biskup Sabaudii ma coś do powiedzenia w dziedzinie pedagogiki; jego pryncypia pedagogiczne mają swoją wartość nawet poza kontek-

³⁴ Tamże, s. 141.

³⁵ Tamże, s. 142.

³⁶ E. J. Lajeunie, *Saint Francis de Sales – The Man, The Thinker, His influence*, vol. I-II, S.F.S. Publications, Bangalore 1987.

³⁷ P. Legros, *François de Sales, un maître en pédagogie*, Paris, Éditions Don Bosco 2005.

stem środowiska religijnego i historycznego, w jakim zostały wypracowane.³⁸ Pedagogika salezjańska zakłada dwa cele fundamentalne: ustanowić porządek w duszy człowieka i pozyskać „ducha sprawiedliwego i racjonalnego”. Porządek wewnętrzny zaprowadza się podporządkowując się woli, która jest królową wszystkich władz, i która to z kolei rządzi dalszymi działaniami ducha (intelekt, pamięć) oraz uczuciowością (zmysły, emocje, namiętności, wyobraźnia). Wola jednak jest przyciągana przez miłość, która jednoczy wszystko, a która jest „źródłem i podłożem” namiętności i uczuć. Z drugiej strony, rozum sprzeciwia się wszystkim zachowaniom irracjonalnym, które św. Franciszek Salezy nazywa „głupimi”, „nierozsądnymi”, „szaleńczymi”, „próżnymi” czy „błahymi”. Od strony treści, autor podkreśla z jednej strony wartość prawie encyklopedyczną programu „Zajazdu wszystkich nauk i sztuki”, który akceptowany był przez św. Franciszka w miejscowości Thonon i na Akademii założonej w Annecy, z drugiej strony – jego całkowite przyłgnięcie do reguły kultury, aby wieść życie rodzinne i społeczne „sprawiedliwe” i spokojne. Ale myśl pedagogiczna Franciszka Salezego opiera się na pryncypiach, które trzeba brać pod uwagę, aby móc zrozumieć sposób posługiwania się wiadomościami: jedność osoby, która jest nierozzerwalnie ciałem i duszą; rola zmysłów, w szczególności zmysłu wzroku; istotne znaczenie wyobraźni i pamięci; z namiętności zaś duszy może wpływać coś, co ma wartość pozytywnie motywującą ucznia. Jeśli chodzi o metodę, autor przypomina nauczycielowi, jakie mogą być pozytywy typowej salezjańskiej rozmowy perswazyjnej głównie dzięki jasności, jeśli chodzi o cele, również dzięki dobrej organizacji danego przedmiotu, jakości stylu, doboru słownictwa, znaczenie cielesności (działanie), oraz dzięki relacjom z uczniami, i zdolnościom do tworzenia syntezy i powtórzeń.

W dalszej części P. Legros przechodzi do charakterystycznego czynnika w wychowaniu, jakim jest „słodycz” salezjańska, którą woli nazywać raczej łagodnością. Jest to taka jakość, która zespolona z autorytetem, tworzy metodę wychowawczą, która przeciwstawia się metodzie tzw. „dressage” (tresowania) i ujarzmienia. Ostatni rozdział jest poświęcony metodzie „podobieństw” albo też inaczej porównań, jako silnemu narzędziu służącemu do perswazji i do poznania drugiej osoby. Autor stoi na stanowisku, że trzeba mówić do tej osoby wyimaginowanej i dać jej okazję do tego, by w pewien sposób mogła się wyrazić.

Opracowanie P. Legrosa jest przekonujące. Przekonuje również z uwagi na teorię poznania, metody nauczania czy też uczenia się. Oprócz tego są w nim interesujące porównania, nie tylko z pedagogiką ówczesnego wieku, ale również z teoriami lingwistycznymi i ze studiami na temat wyobrażeń (imaginacji), symboli, z pewnymi dygresjami na temat teorii zapamiętywania. Autor podkreśla, że, aby w pełni docenić zasługi św. Franciszka Salezego, ewidentnie trzeba umiej-

³⁸ Tamże, s. 14.

scowić jego myśl i działalność pedagogiczną w sferze jego posługi jako pasterza dusz i biskupa.

Inne opracowania są również warte uwagi, ale – najogólniej mówiąc – ich założenia dotyczą naszego tematu jedynie w sposób połowiczny. Dzieło F. Vincenta na temat wychowania do prawidłowego używania woli jest chyba najbardziej zbliżone do omawianych tutaj problemów, ale porusza je prawie wyłącznie z punktu widzenia kierownictwa duchowego.³⁹ Dysertacja doktorska L. Königbauera na temat wizji człowieka u Franciszka Salezego, cytowana wcześniej, ma swój wielki wkład w interesujące nas zagadnienia, ale jej podejście do nich jest analizowane głównie z punktu widzenia teologii.⁴⁰ Problematyka, którą się zajmujemy była też poruszana (choć w sposób jedynie marginalny) w artykule Angeli Hämel-Stier, zatytułowanym „*Franciszek Salezy i młodzież*”. Autorka ubolewa nad faktem, że autor *Filotei* nie jest dostatecznie znany jako przyjaciel i wychowawca młodzieży: czy ta książka, nie jest pełna sugestii, podpowiedzi, które dotyczą świata młodzieżowego, gdzie przyjaźń, moda, taniec, zabawy, miłość, zaloty, odgrywają tak ważną rolę?

3. DZIAŁALNOŚĆ WYCHOWAWCZA BISKUPA – PASTERZA

Franciszek Salezy jako biskup, począwszy od 1602 roku, nie zadawał się tym, aby spełniać obowiązki związane z administrowaniem diecezją, ale rozszerzał swoją działalność na problemy związane z reformą, formacją i wychowaniem całego ludu Bożego. Zatrzymamy się tutaj jedynie na zagadnieniu wychowania dzieci, wychowania młodzieży w szkołach i na promowaniu kultury.

3.1. Biskup katecheta

Ufając świadectwu Georges Rollanda, Franciszek Salezy „powziął sobie takie postanowienie, aby osobiście przez dwa lata nauczać katechizm w Annecy, bez szukania pomocy ze strony kogokolwiek innego”. (*PR I 35*). Jego uwaga była skoncentrowana na tym, by nawiązać w stosunkach z dziećmi relacje osobiste. Jak donosi Jean Roget, przed rozpoczęciem sprawdzania ich wiadomości, „zwracał się do nich wszystkich po imieniu, tak, jakby miał wykaz wszystkich uczniów na kartce w ręku” (*PR I 27*). Aby być lepiej zrozumianym, używał języka prostego, często używając porównań najmniej oczekiwanych, zaczerpniętych z codziennego życia, tak jak np. sprawa pieska cytowanego przez Jeana Magnina: „Przychodząc na świat, jak się rodzimy? Rodzimy się podobnie jak pieski, które

³⁹ F. Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes: l'éducation de la volonté*, Paris, Beauchesne 1923.

⁴⁰ Zob. przypis 11.

lizane przez swoją matkę otwierają oczy. W taki sam sposób, kiedy rodzimy się, nasza święta matka Kościół otwiera nam oczy za pomocą chrztu i nauczanego katechizmu.” (PR I 24). Jako dobry wychowawca powtarzał on bardzo często te same pytania, używając tych samych wyjaśnień. Kiedy dziecko myliło się podczas recytowania pewnych swoich zapisków, czy podczas wymawiania trudnych słów, trzymając się świadectwa Amblarda Comte’a, „śmiało się tak uprzejmie i korygując pomyłkę, wskazywał prawidłową formę w tak przyjazny sposób, że wydawało się, iż gdyby nie było tego błędu, dziecko nie mogłoby wymówić tego wyrazu w tak perfekcyjny sposób; podważając w ten sposób odwagę dzieci, sprawiając, że ich satysfakcja ciągle wzrastała” (PR I 30).

Tradycyjna pedagogia współzawodnictwa i rekompensaty miała również swoje miejsce w sferze działania tego byłego wychowanka jezuitów. Świadek wcześniej cytowany mówi: „Małe dzieci biegały pełne radości, rywalizując ze sobą, chodziły napełnione dumą, jako, że mogły z rąk błogosławionego – po udzieleniu prawidłowej odpowiedzi – otrzymać jakiś upominek w postaci obrazka, medalika, koronki czy *Agnus dei* ⁴¹ (...), były głaskane, aby je zachęcić do jeszcze większego wysiłku wkładanego w naukę katechizmu czy w udzielanie prawidłowych odpowiedzi ustnych” (tamże).

Biskup katecheta był szczęśliwy z powodu tego, co czynił dla innych. Kiedy uczył dzieci – zaświadcza Étienne de la Combe – wydawał się być najszczęśliwszy (PR I 35). W okresie karnawału, po zakończeniu lekcji w jednej ze szkół, w której uczył katechizmu, napisał pewien list do Joanny de Chantal, opisując ten swój stan szczęśliwości i uniesienia: „Przed chwilą zakończyłem lekcje katechizmu w szkole, gdzie mogłem pozwolić sobie na chwilę radości, wystawiając na pośmiewisko maski i tańce, wszystko po to, by rozbawić słuchaczy; miałem wtedy dobry humor, a oglądający zachęcali mnie swoimi oklaskami do tego, by kontynuować bycie dzieckiem z dziećmi. Dochodzą mnie słuchy, że całkiem dobrze sobie z tym radzę, i ja w to wierzę!” (L III 266).

Gdy chodził ulicami, dzieci biegły przed nim; czasem można było zauważyć, że całkowicie był otoczony przez dzieci, do tego stopnia, że nie mógł iść dalej. Ani myślał, aby się denerwować, opowiada Michel Favre, głaskał pieszczotliwie dzieci, poświęcał im czas zwracając się do nich w ten oto sposób: „Czym jesteś dzieckiem? Jak masz na imię?” (PR I 32). Według relacji jego biografy, pewnego dnia miał powiedzieć, że „chciałby zobaczyć i rozważyć to, w jaki sposób dusza dziecka krok po kroku otwiera się i rozwija” ⁴².

Swoją troską o wychowanie religijne obejmował również młodych przynależących do „rodziny” biskupiej. Georges Rolland w czasie procesu kanonizacyjnego zadeklarował, że Franciszek „miał pod swoją szczególną opieką młodych za-

⁴¹ Przedmiot kultu, który przedstawia mistycznego Baranka.

⁴² Jean De Saint François, *La vie du bienheureux Messire François de Sales*, s. 143.

trudnionych w kuchni, których instruował odnośnie Przykazań Bożych i kościelnych.”⁴³ Nie zaniedbywał również upośledzonych. Przygarnął do siebie pewnego głuchoniemego od urodzenia i „postanowił nauczyć go, używając do tego specjalnych znaków, głównych prawd wiary, tj. prawdy o Trójcy Przenajświętszej, o Wcieleniu i Męce Syna Bożego, sposobu spowiadania się, pragnął przybliżyć ponadto tajemnicę Eucharystii, a wszystko to w taki sposób, że głuchoniemy rozumiał go i był zdolny do tego, aby udzielać odpowiedzi świętemu biskupowi, który angażował się, wykorzystując znaki, do tego, by spowiadać i udzielać komunii świętej własnymi rękoma”.⁴⁴

3.2. Problem szkół

Zgodnie z tym, co donosi jeden z pierwszych biografów biskupa, św. Franciszek Salezy był przeświadczony o tym, że „od dobrego lub złego wychowania młodzieży zależy w sposób radykalny dobrobyt lub też jego brak w społeczeństwie czy w państwie”. Ponadto utrzymywał, że „instytuty zajmujące się młodzieżą są jak żywe szkółki, z których później wychodzą ci, którzy zapełnią biura, zajmą urzędy i obejmą funkcje w społeczeństwie, których funkcjonowanie będzie zależec od tego, w jaki sposób zostało wychowane młode pokolenie”. Z tego względu chciał, aby „młodzież była wychowywana z jednakowym naciskiem na miłosierdzie i obyczaj jak też wyczulona na literaturę i nauki ścisłe”.⁴⁵

3.2.1. Szkoła umiejętności artystycznych i zawodowych

W jednej z petycji napisanych po włosku i adresowanej do papieża Klemensa VIII, z okazji swojego pobytu w Rzymie w 1599 roku, Franciszek Salezy zapowiadał założenie w Thonon „domu miłosierdzia bądź też schroniska cnót”, gdzie protestanci konwertyci, „oddaleni z powodu Chrystusa, i przede wszystkim dzieci i młodzież zarówno chłopcy jak i dziewczęta, mogliby być przyjęci, kształceni i nauczani na sposób chrześcijański, każdy według swoich zdolności na polu artystycznym czy szkolnym, co w przyszłości byłoby środkiem, za pomocą którego mogliby zapracować sobie na chleb” (*L* II 449).⁴⁶ Papież pozytywnie przychylił

⁴³ Stwierdzenie przytoczone w czasie procesu kanonizacyjnego, patrz *OEA* I 115.

⁴⁴ Jean De Saint François (Dom), *La vie du bienheureux Messire François de Sales*, s. 142. Z tego powodu również, św. Franciszek Salezy jest uważany za patrona głuchoniemych.

⁴⁵ Por. Jean De Saint François (Dom), *La vie du bienheureux Messire François de Sales*, s. 168.

⁴⁶ Wzorcem do dla tego typu instytucji mogło być *l'Albergo della carita'*, rodzaj szkoły zawodowej, założonej w czasach księcia Emanuela Filiberta z Turynu i formalnie zalegalizowanej przez Karola Emanuela w 1587 roku pod nazwą *Albergo di virtu'*. Por. G. Casalis, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli stati di S. M. il re di Sardegna*, t. XXII, Torino, G. Maspero Librajo: Cassone, Marzorati, Vercellotti 1833-1854, s. 660-663. Celem, jaki przyświecał powstaniu

się do owej prośby i wyraził zgodę na założenie domu pod nazwą „Schronisko dla wszystkich nauk i sztuki”,⁴⁷ czy też znane pod nazwą „*Sainte-Maison*”. Miejsce to będzie świadkiem wielu przedsięwzięć, ale dopiero w 1607 możliwości materialne pozwoliły na to, by otworzyć drukarnię, fabrykę papieru, zakład mechaniczny zatrudniający wielu pracowników oraz zakład produkujący wyroby pamsanteryjne i zbroje.⁴⁸

Na podkreślenie zasługuje idea zainicjowania procesu formacji w zakresie umiejętności artystycznych i rzemieślniczych, dlatego, że nauka w sposób zwyczajny odbywała się u rzemieślnika, lub też w domu, u boku ojca, który uczył syna zawodu, a który z kolei stawał się jego następcą, który w odpowiednim czasie obejmował po ojcu wszystkie obowiązki. Z drugiej strony można stwierdzić, że Franciszek Salezy i jego współpracownicy interesowali się tymi umiejętnościami, uważanymi za nędzne, a które wydawały się być ignorowane przez większość humanistów. Promowanie umiejętności związanych z mechanizacją, oznaczało również w pewien sposób waloryzowanie rzemieślników, tak często marginalizowanych przez elity.⁴⁹

3.2.2. Małe szkoły diecezjalne

W 1606 roku, zgodnie ze sprawozdaniem przygotowanym przez Franciszka Salezego dla Papieża Pawła V, w diecezji było 15 szkół dla młodzieży, w których uczono „gramatyki, literatury klasycznej, a przede wszystkim doktryny chrześcijańskiej w formie katechizmu” (*O II 322*). Wydawało się, że ta liczba świadczy o niewielkiej ich ilości, tym bardziej, że pod nazwą szkoła, autor sprawozdania zamieszczał konwikty, gdzie nauczano literaturę klasyczną, obok małych szkół wiejskich, gdzie uczono jedynie alfabetu i gramatyki.

Szkoły były stworzone i utrzymywane przez wpływy wynikające z darowizn lub też z pieniędzy fundacji. Jak można się domyślać, nauczyciele byli dobierani spośród duchowieństwa diecezjalnego lub zakonnego. W testamencie Nicolasa Clerca zapisano, że posługę nauczania w parafii, „będzie miał ten rektor, który jest zdolny nauczać młodzież włącznie z gramatyką”; winien ponadto nauczać

tej instytucji była prewencja: chodziło o „odciągnięcie młodzieży próżniaczej i żebraczej od takiego stylu życia i danie im jakiejś umiejętności, zawodu i aby pozbawić ich możliwości czynienia zła i sprawienie, by była użyteczna dla społeczeństwa” (s. 661).

⁴⁷ Termin „auberge” (czy też „alberge”, „héberge”) oznaczał w starym j. francuskim dom gościnny, schronisko, pensjonat czy hospicjum.

⁴⁸ Zob. *OEA*, vol. XIII, s. 316, przypis 1.

⁴⁹ Niestety wyżej wspomniana instytucja nauczająca zawodu trwała w biedzie przez wiele lat z uwagi na fakt, że brakowało lokali, środków na utrzymanie i w końcu samych uczniów. Nowy projekt wchodził w życie z początkiem 1636 roku. W jego ramy wchodziła budowa nowego budynku i przyjęcie nowych konwertytów przybyłych ze Szwajcarii i z Niemiec.

dzieci z okolic gdzie mieszka, nie oczekując w zamian zapłaty; w przypadku, gdy miałyby pewne przeszkody, bądź miałyby zaniedbywać odmawiania brewiarza lub nauczania młodzieży, po wstępnym upomnieniu trzy razy i po powiadomieniu biskupa o zaistniałym fakcie, będzie pozbawiony wynagrodzenia i zastąpiony przez innego duchownego.⁵⁰ W roku 1616 biskup pozytywnie rozpatrzył prośbę burmistrza i przedstawicieli arystokracji miasta Bonne, którzy pragnęli mieć stałego wikariusza w parafii, zakonnika z pobliskiego konwentu, zatrudniając go jako „nauczyciela młodzieży, który udzielałby lekcji z zakresu literatury i religii”, „mając nadzieję, że owa praca przyniesie owoce i będzie użyteczna dla młodzieży z tego miasta i z pobliskich wiosek, z których rodzice posyłałoby dzieci do szkoły” (*O III 100*).

3.2.3. Konwikty

Nauczanie na poziomie szkoły średniej w konwiktach w Sabaudii, zrodziło się jako konsekwencja rozwoju szkół elementarnych. Dzięki datkom materialnym były one w stanie umieścić w swoim programie łacinę, gramatykę i literaturę piękną.

Znane są pewne dane, które dotyczą konwiktów w Cluses, przytoczone przez Jeana Ménenca, który był nauczycielem Franciszka Salezego w miejscowości La Roche. Urodzony w tym właśnie mieście, Ménenc zdobył sławę wśród swoich krajanów jako moralista i pedagog.⁵¹ W roku 1593 napisał do swojego byłego wychowanka list, w którym nadmienia problem podatków, jakich żąda się od niego do zapłacenia. Franciszek Salezy odpowiedział swemu wcześniejszemu, uzdolnionemu nauczycielowi, zapewniając go o swoim przywiązaniu i uczuciach, iż przede wszystkim nauczyciele szkół „nie są zobligowani do tego, by uiszczać opłaty zarówno dla miasta jak i dla społeczeństwa, oraz do tego, by płacić za pańszczyznę i za wynajem” (*L I 16*).

Posiadamy znikome informacje na temat szkoły konwiktów w Rumilly, którego dyrektorem przez pewien czas był Jean-François de Blonay. Niestety de Blonay, przytaczając słowa biskupa, „miał ducha zbyt przywiązanego do swojej wyobraźni, która była zbyt wielka i nieproporcjonalna do jego sił i uzdolnień, dlatego też, te wyobrażenia nie należą do tego, kto ma za zadanie zarządzać innymi, ale tego, kto ma być zarządzany przez innych” (*L VI 91*). Skądinąd dowiadujemy się, że w roku 1615 postanowił „zrezygnować z pracy w konwikcie”, dlatego, że jego duch nie był w stanie „znieść tak wielkich przeszkód” (*L VI 294*).

Za przyczyną Biskupa Genewy, uratowano też szkołę w La Roche, gdzie uzupełniał on swoją znajomość gramatyki (*L III 129*). W roku 1605 Franciszek

⁵⁰ Zob. przypis 2, w: *OEA XXIV 109*.

⁵¹ Por. *OEA*, t. XI, s. 15, przypis 1.

Salezy napisał do kanoników kolegiaty, by zamilkły ich „osobiste przeświadczenia”, prosząc, aby następnym razem „upewnili się, co do ogólnego konsensusu”: „Wy możecie i musicie wspomóc – pisał do duchownych – nie tylko swoimi słowami, ale też działaniami, które mogą przekonać innych, gdyż powstanie i dalsza działalność tego konwiktu będzie służyć na chwałę Bożą i Kościoła” i przyczyni się oprócz tego dla „dobra tego miasta” (L III 129-130).⁵² Cel główny, jaki przyświecał w prowadzeniu tej szkoły to dobra duchowe, co nie znaczy, że zapominało o dobrach ziemskich.

W Annecy biskup z bliska mógł obserwować działalność szkoły założonej, przez Eustache Chappuis, w której to uczył się w latach 1575-1578. Trudności, jakie napotykał, prawdopodobnie zmusiły go do tego, by częściej wizytować tę szkołę, „znajdującą się w samym sercu Księstwa Sabaudii” (L VII 155). Z drugiej strony, obecność biskupa była zawsze mile widziana, szczególnie z okazji dyskusji na tematy filozoficzne, w których brał udział „monseigneur, przewielebny biskup Genewy”.⁵³ W rzeczywistości, wierząc słowom d’Amblarda Comte’a, jednego z ówczesnych profesorów, „literatura piękna jak też i zdrowe obyczaje straciły coś ze swojego blasku” jak również dochody zmniejszyły się znacznie (PR I 28 44). Pomiędzy administracją trójstronną zarządzającą szkołą (rada miejska, przełożony dominikanów i dziekan kolegiaty) znane były już pewne nieporozumienia. Biskup marzył o tym, by zaistniała nowa ekipa, stabilna zarządzająca szkołą, która wydawała mu się „terenem dość zaniedbanym” (L VI 145). Dlaczego więc nie poprosić jezuitów? Szkoła w owym mieście, pisał w 1605 roku, miała „wielką potrzebę ojców jezuitów” (L III 44). Ale niestety zakonnicy nie byli zadowoleni z warunków, jakie im przedstawiono. W roku 1613 biskupowi, będącemu przejazdem w Turynie, książę zasugerował nazwę nowego zgromadzenia, które nawigowało nawet bez wiatru w żaglach: byli to barnabici. Wykorzystując okazję pobytu biskupa Genewy na uroczystościach oddania czci przed grobem Karola Boromeusza, umowę zawarto w Mediolanie w obecności przełożonego generalnego zakonu barnabitów. W grudniu 1614 roku podpisano umowę objęcia przez barnabitów szkoły, która została założona przez Eustache Chappuis (O III 248).

3.2.4. Szkolnictwo na poziomie wyższym

Książę Sabaudii, nie mogąc liczyć na „wielkich” swojego miasta i w dodatku widząc zagrożoną swoją stabilność, nie posiadał własnego uniwersytetu. Studenci

⁵² Z uwagi na dalsze trudności powstałe po śmierci świętego, w 1628 roku poproszono jezuitów, aby prowadzili konwikt, co miało miejsce aż do 1712 r.

⁵³ Patrz dokumenty z dnia 24 grudnia 1607 r. cytowane przez S. Tomamichel, *Le Collège d’Annecy au XVIIe siècle*, s. 91.

mający możliwość kształcenia się, udawali się za granicę. Brat Franciszka Salezego, Louis, wysłany został do Rzymu, aby ukończyć prawo. Studenci pochodzący z Sabaudii, udawali się do Francji, do Montpellier, gdzie mieli nadzieję „przyswoić sobie sztukę medycyny” (*L VII 77*), oraz do Tuluzy, gdzie mieli okazję studiować prawo (*L VII 283*). W Awignonie, w ówczesnym mieście papieża, kardynał pochodzący z Sabaudii, de Brogny, który był biskupem Genewy w roku 1423, ufundował w swoim pałacu kolegium, które mogło gratisowo przyjmować studentów pragnących studiować prawo w liczbie 24, z których 16 mogło pochodzić z Sabaudii.⁵⁴

Studenci pochodzący z Sabaudii byli również w Louvain, gdzie Eustache Chappuis założył konwikt przeznaczony dla młodzieży pochodzącej z Sabaudii, a która kontynuowała studia na uniwersytecie. Biskup Genewy był w stałym i przyjacielskim kontakcie z Jacques de Bay,⁵⁵ przewodniczącym konwiktu; wymieniali się swoimi książkami. Wielokrotnie Franciszek Salezy, pisał rekomendując młodych ludzi, którzy udawali się do szkoły, by jak powiadał, „znaleźli się pod waszymi skrzydłami”. W przypadku, gdy rodzice napotykali problemy natury finansowej, by utrzymać swoje dzieci w szkole, Franciszek Salezy był gotowy, aby pokryć te wydatki. Interesował się swoimi studentami: „Studiujcie coraz więcej – pisał do jednego z nich – w duchu pokory i zaangażowania” (*L XI 11*). Posiadamy również list z 1616 roku adresowany do nowego przewodniczącego konwiktu, Jeana Massena, w którym wstawia się za pewnym studentem teologii, swoim krewnym, któremu życzył „postępów w literaturze i w cnotach” (*L VII 313*).

3.2.5. Szkoły dla dziewcząt?

Wszystko, co do tej pory zostało powiedziane, dotyczyło wyłącznie problemu szkolnictwa ukierunkowanego na chłopców. Tylko dla nich właściwie istniały szkoły. A co z dziewczętami? W czasach, w których żył Franciszek Salezy, jedyne instytucjami, które mogły zaoferować szkolnictwo dla dziewcząt były klasztory żeńskie, które przede wszystkim były zainteresowane naborem nowych kandydatek do zgromadzenia. Jeanne de Sales, trzynasta i ostatnia córka pani Boisy, została wysłana do klasztoru w roku 1605, „aby zmienić otoczenie i aby zasmakowała prawdziwej pobożności” (*L III 41*). Do klasztoru wstąpiła w wieku 12 lat, ale ponieważ nie odczuwała chęci, aby poświęcić się Bogu żyjąc tam, nie byłoby roztropnym – pisał Franciszek Salezy – „aby pozostawić na tak długo w klaszto-

⁵⁴ Por. *OEA*, vol. XVII, s. 294, przypis 3.

⁵⁵ Jacques de Bay był bratankiem Michel de Bay, sławnego Baius (1513-1589), teologa, przeciwnika tradycji scholastycznej, o zapatrywaniach zdecydowanie augustyniańskich.

rze młodą dziewczynę, która nie ma zamiaru pozostać tam na zawsze” (L III 189). Zabrano ją z klasztoru już w czasie drugiego roku pobytu.

Co więc robić, skoro klasztor dla takich jest zamknięty? Rozwiązaniem, były siostry urszulanki, które coraz bardziej były znane z tego, że pracowały na rzecz młodzieży żeńskiej.⁵⁶ Były one obecne w stolicy Francji już od 1608 roku.⁵⁷ Biskup Salezy zachęcił siostry do tego, by przybyły do Chambéry, pisząc w 1612 roku list, w którym mówi w ten sposób: „Byłoby wielkim dobrem, aby w Chambéry pracowały siostry urszulanki, a ja chciałbym przyczynić się do tego również w jakiś sposób”; wystarczyłyby – dodał – „trzy odważne siostry, aby rozpocząć dzieło” (L V 302-303). Weźmie ono początek w starej stolicy Sabaudii dopiero w roku 1625. W 1614 mógł cieszyć się niedawnym przybyciem sióstr urszulanek do Lionu, „zgromadzenia – pisał biskup Salezy, – które kocham najbardziej” (L VI 237). Pragnął, aby siostry przybyły również do jego diecezji, w szczególności, aby pracowały w Thonon. W styczniu 1621 r. napisał do przełożonej sióstr urszulanek w Besançon, aby przychylnie odniosła się do pomysłu przybycia sióstr do Thonon. Wyrażał swoje wielkie zadowolenie, dlatego, że – jak pisał – „zawsze kochałem, szanowałem i popierałem dzieła niosące nadzwyczajną miłość, którą praktykuje wasze zgromadzenie, a zatem zawsze pragnąłem w głębi serca, aby to dzieło rozwijało się również w tej części Sabaudii” (L X 3). Projekt jednak mógł być zrealizowany dopiero w 1634 roku.

3.3. Założenie akademii

„Miasto Annecy – pisał w sposób przesadny bratanek biskupa Charles-Auguste – pod rządami tak wyśmienitego pastora, jakim jest Franciszek Salezy i mając tak wspaniałego burmistrza, jakim jest Antoine Favre, można było porównać do Aten. Annecy zamieszkałe było w dużej mierze przez doktorów, zarówno teologii jak i prawa czy też literatury”.⁵⁸ Zagadką jest to, jak mogła narodzić się w umyśle Franciszka idea, aby razem z Antoine Favre, pod koniec 1606 r., założyć akademię nazwaną „*florimontana*”, „dlatego, że muzy rozkwitała w górach Sabaudii”.⁵⁹ Prawdopodobnie jego kontakty z Włochami zmierzały do wspomnianego przedsięwzięcia.

Mamy niewiele informacji związanych z Akademią „*florimontana*”, z uwagi na fakt, iż dokumentacja nie przetrwała do naszych czasów. Niemniej jednak, zachowały się Statuty, w formie takiej, jaką zawarł bratanek, Charles-Auguste de

⁵⁶ Kanonik César de Bus założył w Prowansji, począwszy od roku 1592, zgromadzenie sióstr urszulanek pracujących na wzór włoski.

⁵⁷ Na temat początków pracy zgromadzenia w Paryżu zob. *OEA*, vol. XVIII, s. 141, przypis 1.

⁵⁸ C.- A. De Sales, *Histoire du Bien-heureux François de Sales*, vol. II, s. 2.

⁵⁹ Tamże.

Sales, w swojej biografii napisanej najpierw po łacinie, a później w języku francuskim (O III 242-247). Program spotkań był typu encyklopedycznego, gdzie wg statutów miałyby być „lekcje teologii, polityki, filozofii, retoryki i kosmografii, geometrii i arytmetyki”. Niemniej jednak, szczególną uwagę zwracano na literaturę i na piękno języka w sensie formalnym. Jeden z artykułów Statutów brzmiał w ten sposób: „W programie będą zawarte upiększenia lingwistyczne, przede wszystkim języka francuskiego.” Inny artykuł precyzował: „Styl w mowie i czytaniu niech będzie poważny, pełen wdzięku i elegancki, i będzie unikać się jakiegokolwiek formy pedanterii”; jeszcze inny artykuł mówił, że: „Dyskusje i uroczyste przemówienia będzie się przeprowadzać z większą elokwencją niż lekcje i będzie się wykorzystywać sztukę oratorską”. Zachęcano do współzawodnictwa: „Niech wszyscy ze sobą rywalizują, kto będzie lepszy”.

Do akademii przynależeli naukowcy i nauczyciele, którzy byli zatwierdzani, ale były również przewidziane kursy otwarte dla ogółu, dające wrażenie małego uniwersytetu ludowego. Tak więc, były zgromadzenia ogólne, w których mogli brać udział „wszyscy uczeni mistrzowie sztuki tacy jak malarze, rzeźbiarze, stolarze, architekci czy temu podobni”. Z punktu widzenia pedagogicznego, warto zwrócić teraz uwagę na niektóre artykuły Statutów: „Zawiesi się na drzwiach Akademii ogłoszenie, na którym będzie zaznaczony czas i przedmiot obowiązujących lekcji. – Lektorzy dołożą wszelkich starań, aby uczyć dobrze i to w krótkim czasie. – Słuchacze zobowiązują się pilnie brać udział w zajęciach i będą się starać zrozumieć to, co jest im przekazywane, a jeśli napotkają coś, czego nie będą w stanie zrozumieć, powinni zadawać pytania pod koniec lekcji” (O III 245).

Początki Akademii były wspaniałe i zapowiadały jeszcze lepszą przyszłość. Według Charles-Auguste de Sales, w pierwszym roku funkcjonowania otwarto „kurs matematyki z *Arytmetyką* Jacques Pelletier du Mans,⁶⁰ *Elementami* Euklidesa, ziemią, kosmografią ze swoimi częściami, geografią, hydrografią, geografią szczegółową i topografią. Były również kursy nawigacji, teoria planet i w końcu muzyka teoretyczna.”⁶¹ Niewiele wiadomo, jeśli chodzi o inne przedmioty.⁶² Pro-

⁶⁰ Jacques Pelletier du Mans (1517-1582), humanista i poeta, członek grupy Pléiade i również autor dzieł z dziedziny arytmetyki, algebry i geometrii. Jedno z jego dzieło jest poświęcone Sabaudii, gdzie mieszkał.

⁶¹ C.- A. De Sales, *Histoire du Bien-heureux François de Sales*, vol. II, s. 5.

⁶² W roku 1610, trzy lata po inauguracji, Antoine Favre został przewodniczącym Senatu Sabaudii i wyjechał do Chambéry. Biskup ze swojej strony nie mógł przecież sam utrzymywać Akademii „florimontana”, która w krótkim czasie przestała funkcjonować. Niemniej jednak, nawet, jeśli jej istnienie było tylko krótkotrwałe, jej wpływ był jednak długotrwały. Trudno dowiedzieć, że Kardynał Richelieu, tworząc Akademię francuską w roku 1634, zainspirowany był działalnością wcześniejszej akademii z Sabaudii. Wiemy tylko, że dwaj hierarchowie spotkali się w Tours w roku 1619 (zob. L IX 38). Akademia „florimontana” przedłuża swoją żywotność poprzez dwie instytucje kulturalne: Stowarzyszenie Florimontane założone w 1851 r., i Akademię salezjańską, założoną w roku 1878.

jekt kulturalny, który był u podstaw narodzin owej akademii, został na nowo przywrócony do życia przez barnabitów, przybyłych do konwiktów w Annecy w roku 1614.

4. NIEKTÓRE ELEMENTY KLUCZOWE MYŚLI PEDAGOGICZNEJ FRANCISZKA SALEZEGO

Podczas gdy „uzdolniony świecki” Montaigne poświęcił jeden ze swoich długich rozdziałów swojego dzieła „wychowaniu dzieci”,⁶³ nie znajdujemy nic podobnego w pismach Franciszka Salezego. Niemniej jednak, można z nich wysnuć wiele refleksji dotyczących wychowania. I chociaż nie odnoszą się zawsze do wychowania dzieci czy młodzieży, ale najogólniej do wychowania osoby ludzkiej, to jednak mogą mimo wszystko być zaaplikowane do wychowywania nowych pokoleń.

4.1. Wychowanie jest obowiązkiem, któremu towarzyszy miłość

Być zaangażowanymi na rzecz innych „zarówno w rodzinie jak i w społeczeństwie” i czuć nad ich sumieniami, to zobowiązujące dla tych, którzy są za nich odpowiedzialni, dlatego zainspirowany tą myślą, Franciszek Salezy mówi w ten sposób: „Niech wykonują swoje obowiązki z miłością” (*I III 28*). Młodzi ludzie mają przecież potrzebę, aby byli ukierunkowani. Jeśli prawdą jest to, co twierdzi św. Bernard, że „kto sam sobą rządzi, jest zarządzany przez wielkiego głupca” (*S III 95*), to idea ta jest tym bardziej aktualna dla tych, którzy nie mają jeszcze doświadczenia: „Dlaczegoż chcielibyśmy być mistrzami nas samych, jeśli chodzi o ducha, kiedy nimi nie jesteśmy, gdy chodzi o ciało? Nie wiemy bynajmniej, że kiedy lekarze rozchorują się, wzywają innych lekarzy zdolnych wydać diagnozę, aby zaradzić chorobie? Również adwokaci nie bronią się sami, wiedząc, że miłość względem samego siebie zaślepi umysł” (*S III 95*). Z tego właśnie powodu Celse-Bénigne, najstarszy syn pani Chantal, od najwcześniejszych lat przyczyna wielu żmartwień dla matki, potrzebował kogoś, kto zająłby się odpowiednią formacją jego ducha: „Pomyślałem o waszym drogim synu. Znając jego humor, myślę, że będzie koniecznym, aby trzymać wielką pieczę nad jego duszą, tak, aby móc uformować ją w cnocie, czy też przynajmniej tak, by nie nachylała się ku złym przyzwyczajeniom. Z tego względu trzeba go rekomendować poczciwemu księdzu Robert,⁶⁴ sprawić, by mógł zakosztować prawdziwej mądrości poprzez upomnienia i wskazówki mistrza” (*L IV 72*).

⁶³ *Saggi*, księga I, rozdział 26.

⁶⁴ Claude Robert dbał o studia i wychowanie Celse Bénigne. Ten ksiądz erudyta napisał historię diecezji Francji. Por. *OEA*, vol. XIII, s. 379, przypis 2.

Na polu wychowawczym trzeba również docenić rolę dziadków. Franciszek Salezy wspomina o tym w sposób przypadkowy, przy okazji rozmowy na temat wnuczka pani Chantal. W wieku 19 lat, ten „dobry i drogi wnuczek” (*L IV 170*) nie posiadał jeszcze oznak mądrości i doświadczenia. Na szczęście miał dobrego dziadka, który był ojcem pani baronowej. Pełna oddania opieka przewodniczącego Frémoyot, była dla młodzieńca – zdaniem Franciszka Salezego – prawdziwym podarunkiem niebios: „Niech Bóg obdarzy go niezmierną łaską, aby mógł dalej cieszyć się dziadkiem, który czuwa nad nim. Niech cieszy się jak najdłużej jego dobrocią!” (*L XI 90*).⁶⁵

W wychowaniu postrzeganym przez Franciszka Salezego liczyli się nie tylko członkowie rodziny. Pewnemu młodzieńcowi, który zaczął wchodzić w świat dworskich manier i arystokracji, podpowiadał, aby zadbał o kogoś, kto będzie mu towarzyszył: „Myślę, że w Paryżu, wśród jezuitów, kapucynów czy też cystersów, czy też poza murami klasztorными, znajdzie panicz jakąś szlachetną duszę, którą będzie mógł czasem odwiedzić, aby umocnić swojego ducha” (*L IV 379*). Należy naśladować młodego Tobiasza z Biblii: wystany przez ojca do dalekiego kraju, dokąd nawet nie znał drogi, otrzymał pewną radę: „Idź i szukaj, zatem kogoś – powiedział ojciec – kto wskaże ci drogę i poprowadzi cię” (*I I 4*). Również on, kiedy tylko mógł, pomagał i doradzał młodym ludziom w razie niebezpieczeństwa. François de Longecombe, uczniowi szkoły jezuickiej w Lionie, który popadł w „swobodę i luźne życie”, napisał „list pełen dobrych, pełnych miłości i przyjaźni ostrzeżeń, aby mógł wrócić na dobrą drogę i lepiej zagospodarować czas”; „co – wyznał później młodzieniec – wpłynęło znacząco na jego dalsze życie” (*PR I 27*).

4.2. Elementy psychologii młodzieży

Aby móc osiągnąć jakiś sukces w pracy z młodzieżą, rodzice i wychowawcy winni posiadać ogólną znajomość młodzieży i jednocześnie znać w sposób szczególny każdego młodzieńca z osobna. Co to znaczy być młodym? Komentując wspaniałą wizję drabiny Jakubowej, autor *Filotei* zauważa, że aniołowie, którzy wchodzą i schodzą po tego rodzaju drabinie, reprezentują cały urok bycia młodym. Ale nie idealizujemy jednak tego przedziału wieku naszego życia. Dla Franciszka Salezego, młodość jest „ze swej natury odważna i strachliwa” (*L V 185*); „młodzi przezwyciężają wszystkie problemy z daleka, ale uciekają od nich, gdy owe problemy odnoszą się do nich z bliska” (*L V 44*). „Młody i odważny” są to dwa bardzo często występujące w parze wyrażenia kwalifikujące, szczególnie

⁶⁵ Celse Bénigne sprawi matce wiele trudności. Ożeni się z Marie de Coulanges, z którą będzie miał córkę, Marie, która zostanie markizą Sévigné. Umiera w roku 1627, w wieku 31 lat, walcząc przeciwko protestantom na wyspie Ré.

wtedy, kiedy są przydatne, aby opisać ducha „pełnego idei i inklinacji w stronę ekstremizmu” (*L VI 293*). Tym, co stanowi o ryzyku wieku młodzieńczego, jest to, że posiada „gorącą krew, która zaczyna kipieć i odwagę, która jeszcze nie ma na tyle roztropności, aby dobrze oceniać sytuację” (*S II 418*). Młodzi są wszechstronni, są ciągle w ruchu i często zmienni: dobrze wiadomo, że „trzeba więcej powodów, aby poruszyć do działania starszych niżli młodych”, właśnie tak jak młode psy uwielbiają ruch, podczas gdy „starsze psy poruszają się tylko wtedy, gdy widzą w tym jakiś pożytek” (*L VI 352*). W konsekwencji, młody człowiek „zmienny i niewytrwały”, „poruszony wieloma pragnieniami nowości i zmiany”, jest wystawiony na ryzyko popełnienia „ciężkich i nieprzyjemnych skandali” (*T VIII 11*). Jest to trudny okres, w którym namiętności są złośliwe i trudne do opanowania, toteż może stworzyć problemy, które rzadziej widzimy u dojrzałych osób: „Tak jak motyl, który widzi płomień, w sposób ciekawski fruwa tu i tam, aby zobaczyć, czy jest słodki i piękny, i popchnięty tą fantazją nie przestaje krążyć, aż do momentu, kiedy wpadnie w płomień i zapali się, tak też młodzi, ulegają często fałszywym i głupim opiniom na temat przyjemności wypływającej z kontaktu z ‘płomieniem’, aż do momentu, kiedy zapadną się w nim” (*I III 12*).

Młodemu często brakuje mądrości życiowej i doświadczenia, dlatego, że miłość samego siebie zaślepia rozum. Tak skonstatował Franciszek Salezy na koniec rozmowy z wnuczką pani Chantal: „Rozmawialiśmy czasem na temat mądrości (...); jednak, moja droga Córko, zła, które dobrze rozpoznaliście nie można inaczej wykorzystać, jak tylko za pomocą doświadczenia, gdyż ta fałszywa ocena samych siebie jest do tego stopnia kondycjonowana przez miłość własną, że rozum w tym względzie jest ubezwłasnowolniony. No właśnie! Czwartą rzeczą trudną do zrozumienia dla Salomona było właśnie to, jak mawiał, że nigdy nie zrozumiał drogi człowieka w swojej młodości” (*L XI 90*).

Franciszek Salezy obawiał się przede wszystkim dwóch przeciwnych nastawień obecnych w życiu młodych: próżności, która nie jest niczym innym jak tylko „brakiem odwagi” i ambicji, która jest „nadmiarem odwagi skłaniającej do tego, by gonić za chwałą i tytułami, przeciwko i bez żadnej racjonalnej normy” (*L IV 316*).

W klasztorach, które osobiście nadzorował Biskup Salezy, nie było rzeczą odosobnioną, że złe przykłady przychodziły od młodych zakonników. Od dwóch z nich – pisał – „emanuje tak nieprzyjemny zapach płynący z grzechów ich młodości, że ten fetor dotarł aż do senatu, który to chce usunąć młodych za ich zachowanie, jeśli nie skorygują własnego postępowania” (*L VI 127*). Przeciwnie, kiedy młodość i cnota spotkają się ze sobą to mamy wtedy do czynienia z rzeczą wspaniałą, tak jak to miało miejsce w przypadku pewnej młodej dziewczyny, która posiadała wszystko, co mogło być potrzebne, aby podobać się innym: „Jest to niezwykły dar – pisała – że pomiędzy przyjemnościami życia, w rozkwicie młodości i pomiędzy uznaniem wielu, wy kochacie i szanujecie święte cnoty”; i nadmieniała: „Róbcie tak, by ten wschód słońca stawał się w pełni wspaniałym

dniem”, i aby „wasza wiosna w pełni rozkwitała i przekształcała się w owocną jesień”. (L VI 17). Wychowanie będzie owocne dla wychowanka, tylko wtedy, gdy będzie on umiał umacniać swoje dobre intencje. To, co właśnie robił na przykład, książe Mercœur w swojej młodości: „W figurze tego księcia, trzeba dobrze uwypuklić jego zasługę polegającą na karmieniu swoich inklinacji dobrymi cnotami, mimo iż miewał wiele okazji i spotykał się z ludźmi, uwzględniając fakt, iż [...] ani dwór, ani wojna, ani nieprzyjaciele, chociaż wspomagani ukrytymi powabami wieku młodzieńczego, piękna i wygody tego wspaniałego księcia, nie mogli nigdy zdobyć duszy, która pozostawała zawsze czysta pomiędzy takim zepsuciem” (S I 417).

Przed wszystkim młodość jest wyczulona na uczucie, którym jest otaczana. „Nie można wyrazić, jakimi jesteśmy przyjaciółmi”, pisał Franciszek Salezy do Antoine des Hayes, mówiąc o swoich relacjach z jej synem, który uchodził za nieznośnego w szkole (L VII 28). Jak z wynika z powyższych stwierdzeń, biskup był szczęśliwy z faktu, że mógł nazywać się przyjacielem młodzieży. Pisząc również do matki pewnej dziewczynki, której był ojcem chrzestnym mówił: „Ta droga córka, tak mi się wydaje, że ma taką tajemniczą woń, że ją miłuję, z powodu tak wielkiego uczucia, jakie mi okazuje” (L VI 33).

4.3. Perspektywa wychowywania osoby ludzkiej

„Wiek młodzieńczy ma to do siebie, że jest gotowy na to, by można było wyrzucić na nim pewien odcisk” (L II 339), co jest rzeczą wspaniałą, gdyż oznacza, że w tym okresie człowiek pozwala się wychowywać i jest zdolny do wielkich rzeczy. Jak zreformować np. klasztor, gdzie przebywają zakonnice będące w różnym wieku? Odnosząc się uszanowaniem do starszych sióstr i stawiając na zakonnice młode. „Trzeba mieć wzgląd na osoby starsze: nie mogą przystosować się łatwo do nowych warunków; nie są ustępliwe, gdyż nerwy ich ducha tak jak nerwy ich ciała są zeszywniałe” (L II 173). Przyszłość należy do młodych, tak jak to można było zauważyć na przykładzie klasztoru w Montmartre: „to właśnie młode zakonnice wespół z ich przełożoną również młodą, były w stanie przeprowadzić reformy (L II 339).

Humanista chrześcijański, Franciszek Salezy wierzy w możliwość, jaką posiada osoba ludzka: może się doskonalić. Erazm ukuł pewną maksymę: *Homines non nascuntur sed finguntur*.⁶⁶ Podczas gdy zwierzę jest stworzeniem określonym, działającym za pomocą instynktu, człowiek – przeciwnie: jest w ciągłym rozwoju, ewolucji. Nie tylko zmienia, ale może zmienić również samego siebie, zarówno na dobre, jak i na złe.

⁶⁶ „Człowiekiem się nie rodzi, nim się staje”.

Od urodzenia aż po grób, człowiek jest w sytuacji tego, który ciągle się uczy. Naśladujemy krokodyla, który „nigdy nie przestaje się rozwijać za swojego życia” (T III 1). Właściwie: „pozostać w tym samym stanie na dłużej nie jest to możliwe: kto nie idzie naprzód ten się cofa; kto się nie wspina, ten schodzi po tej drabinie; kto nie zwycięża, zostaje zwyciężonym w tej batalii”. Wspomniany biskup cytuje św. Bernarda, który zwykł mawiać: „Jest to zapisane szczególnie dla człowieka, że nigdy nie znajdzie się w tym samym stanie: trzeba, aby szedł do przodu lub też będzie się cofał.” „Nie wiesz, że jesteś w ciągłej podróży, a podróż nie jest po to, by siedzieć, ale po to, by kroczyć naprzód? Człowiek jest tak stworzony, by iść naprzód, postępować do przodu, to znaczy właśnie kroczyć” (T III 1). To oznacza również, że osoba ludzka jest zdolna do tego, by podlegać procesowi wychowywania, przyswajania sobie wiadomości, korygowania błędów i stawania się lepszym. Jest to prawdą we wszystkich wymiarach życia. Wiek w wielu przypadkach nie ma znaczenia. Popatrzcie na te dzieci, które śpiewają w katedrze, a które przewyższają zdolnościami na tym swoim polu działania biskupa: „Podziwiam te dzieci – mawiał – które dopiero, co nauczyły się mówić, a już wyśpiewują swoje partie; rozumieją wszystkie znaki i reguły muzyczne, podczas gdy ja właściwie nie wiedziałbym jak sobie z tym poradzić, ja, który, jestem już dorosłym ukształtowanym człowiekiem, który chciałby uchodzić za wielką osobistość”.⁶⁷

Nikt nie jest doskonałym na tym świecie: „Są osoby z natury bardzo bezmyślne, inne nieuprzejme, jeszcze inne mało dyspozycyjne na przyjęcie opinii drugiej osoby, inne ciągle skłonne do oburzenia, do wybuchowości, wreszcie są osoby gotowe kochać; krótko mówiąc, mało jest osób, u których nie spotkalibyśmy wyżej wspomnianych niedoskonałości”. Trzeba, więc aktów desperackich, aby zmienić nasz temperament, poprawiając niektóre z naszych naturalnych inklinacji? Nic z tych rzeczy. „Na tyle, na ile są one nasze własne i naturalne, jeśli zaaplikujemy odpowiednie traktowanie przeciwne, można je regulować i skorygować, aż do całkowitego uwolnienia się od nich, mówię wam, Filoteo zatem co trzeba robić. Znalezione przeciw sposób, aby z gorzkich migdałów zmienić owoc tak by, był słodki: wystarczy tak przedziurawić nogą owoc, aby wyszedł sok; dla czego nie moglibyśmy, zatem wyzwolić naszych złych skłonności, tak, aby stały się dobre?” Z tego można wywnioskować optymistyczną konkluzję, ale jakże wymagającą: „Nie ma dobrej natury, której nie można by zmienić na złą poprzez kapryśne przyzwyczajenia; ale nie ma też takiej natury złej, której nie można by przy pomocy łaski Bożej i przy osobistym trudnym zaangażowaniu zmienić na dobrą” (I I 24).

⁶⁷ Ekstrakt z zeznania Claude Favre de Vaugelas, cytowany przez Trochu F., *Saint François de Sales*, t. II, s. 528.

Osoba ludzka nigdy nie kończy pracy nad sobą. Jest to lekcja, jaką wpał założyciel sióstr wizytek zakonnicom, kiedy to zachęcał je do „uprawy ziemi i ogródka” ich serc i ich dusz, gdyż „nie ma człowieka już tak doskonałego, który nie miałby potrzeby, aby zaangażować się w doskonalenie siebie” (S IV 120).

4.4. Sens celowości w wychowaniu

Jeśli z jednej strony, realizm narzuca wychowawcom, aby znali od samego początku adresatów, ku którym zmierzają wysiłki wychowawcze, to z drugiej strony nie mogą nigdy stracić z oczu celu, jaki przyświeca ich wysiłkom. „Gdy chcemy zrobić cokolwiek – pisze Franciszek Salezy – patrzymy zawsze na cel, jaki sobie zakładamy wpraw nim obejmujemy umysłem całe dzieło” (S III 49). Aby dobrze rozpocząć jest ważnym, by podkreślić zasady, jakimi kieruje się dana inicjatywa i cel, jaki jest do osiągnięcia: „Wiedziecie dobrze, że w każdej rzeczy, początek zasługuje na to by, zwrócić na niego szczególną uwagę – pisał do pewnego młodzieńca kolegi, który przygotowywał się, aby wstąpić do stanu duchownego – i można też powiedzieć, że *primum in unoquoque genere est mensura caeterorum*” (L II 192).⁶⁸ Nic tak nie ma znaczenia jak jasna świadomość celu, jaki ktoś sobie zakłada, aby osiągnąć, dlatego, że „przyczyna ostateczna wyprzedza wszystkie inne rzeczy; to ona sprawia, że działający działa. Każdy właśnie zaangażowany w dzieło pracuje dla jakiegoś celu i według ustalonego celu” (L II 303).

Czym zatem jest wychowanie i jaki ma ono cel? „Wychowanie, wzrost i utrzymanie dziecka nie są niczym innym jak tylko serdeczną troską, pomocą, podtrzymywaniem i innymi działaniami jemu koniecznymi, urzeczywistnione i kontynuowane w stosunku do dziecka aż do wieku, w którym nie wykazuje już więcej takiej potrzeby” (T III 4). Dwa szczegóły w tej definicji zwracają szczególną uwagę: z jednej strony, naleganie na wielorakość sprawowanej opieki potrzebnej, aby mówić o wychowaniu, a z drugiej strony, jej termin, który zbiega się z chwilą, kiedy podmiot osiąga „wiek, w którym nie ma już potrzeby, by dalej być wychowywanym”, innymi słowy, kiedy osiągnie swoją autonomię. Wychowuje się młodego człowieka, aby zaczął działać w całkowitej wolności i w pełnym posiadaniu własnej egzystencji.

Rozważając teraz z bliska ideał Franciszka Salezego odnośnie do wychowania, najlepiej odwołać się do tytułu pierwszego rozdziału *Teotimo*, w którym wyznacza on cel, do którego dążyć: „piękno natury ludzkiej” (T I 1). W jaki sposób osiągnąć to piękno? Autor wyjaśnia to w pierwszym zdaniu dzieła *Teotimo*: „Jedność w rozróżnieniu tworzy porządek; porządek rodzi harmonię i proporcję, a harmonia, kiedy się uaktualnia w rzeczach nieskazitelných i kompletných, realizuje piękno” (T I 1).

⁶⁸ Arystoteles, *Fizyka* IV, 14.

Te wysublimowane wyjaśnienia Franciszka Salezego, z pewnością przemyślane pod wpływem koncepcji wziętej z Platona, Pseudo-Dionizego i św. Tomasa, wydają się krążyć wokół koncepcji harmonii czy też „harmonijnej integracji niezliczonych wysiłków, ruchów, sentymentów, skłonności, zwyczajów, pasji, dziedzin i możliwości obecnych w człowieku” (T I 1). Harmonia zakłada jedność, ale również odrębność. Jedność wymaga stałego miejsca dowodzenia, które musi nie tylko szanować różnice, ale również promować różnorodność w poszukiwaniu harmonii. W osobie ludzkiej zadanie, by „rządzić” należy do sfery wolitywnej, do której odnoszą się inne składowe, każda na swoim miejscu i wzajemnie ze sobą interreagujące.

Franciszek Salezy, aby opisać swój ideał wychowania, używa dwóch porównań, jedno wzięte z rzeczywistości wojskowej, drugie ze świata sztuki; nie są one bez analogii z dwoma innymi fundamentalnymi popędami bytu ludzkiego uwypuklonymi przez psychoanalizę: agresywność i przyjemność. „Zastęp wojska jest czymś pięknym – pisał – kiedy we wszystkich swoich oddziałach jest uporządkowany, tak, że ich rozróżnienie jest zredukowane do stosunku, jaki pojedyncze oddziały muszą ustalić pomiędzy nimi, w taki sposób, by utworzyć jeden jedyny zwarty zastęp żołnierzy”. Muzyka jest piękna, kiedy głosy są tak ze sobą „zgrane, iż mogą utworzyć pomiędzy sobą jedno brzmienie i harmonię, poprzez właśnie jedność głosów, które są odseparowane od siebie, a które łączą się ze sobą w jedno brzmienie” (T I 1). Pierwszy przykład, wzięty z rzeczywistości życia wojskowego, sugeruje, że piękna natury ludzkiej i harmonii nie osiąga się bezkonfliktowo i bez walki; drugie wyobrażenie, wzięte z doświadczenia artystycznego, przypomina, że wychowanie musi opierać się na pragnieniu piękna i w łączności z faktem poszukiwania ideału.

4.5. Pragnienie „zdobycia serca”

„Kto zdobywa serce człowieka, zdobywa całego człowieka”, pisał autor *Filotei*.⁶⁹ Ta reguła ogólna może być zaaplikowana w szczególności, w sektorze wychowania. Człowiek rozwija się, kształtuje poczynając od sfery jemu najbliższej, intymnej, co wydaje się być jedną z największych lekcji Franciszka Salezego, formatora i „reformatora” każdego pojedynczego człowieka i wspólnot.⁷⁰ Wiedział doskonale, że jego metoda nie była przez wszystkich podzielana: „Jeśli chodzi o mnie, Filoteo, nigdy nie zaakceptowałem metody tych, którzy, chcąc reformować człowieka, zaczynają od strony zewnętrznej, od nastawienia, stroju, włosów. Przeciwnie, wydaje mi się, że powinno rozpocząć się od wewnątrz [...] Ser-

⁶⁹ *Wprowadzenie do życia pobożnego*, cz. III, rozdział 23.

⁷⁰ Zob. na ten temat refleksje E. Valentini, *La salesianita' di Don Bosco*, „Rivista di pedagogia e scienze religiose” 5(1967/1), s. 36.

ce jest źródłem całego działania, a owo działanie pozostaje tego samego typu, co serce” (I III 23).

Antoine de Revol, z okazji swoich zbliżających się święceń episkopatu, przybył do Franciszka Salezego zachęcony, aby zmienić radykalnie samego siebie, poczynając od swojego wnętrza: „Koniecznym jest, aby Jego Ekscelencja był całkowicie odmieniony w swoim wnętrzu i również w tym, co zewnętrzne” (L II 188). Do pewnej przełożonej pragnącej zreformować swój klasztor napisał w ten sposób: „Trzeba troszczyć się o wnętrze wszystkich sióstr włącznie z siostrą przełożoną, to jest przecież solidna metoda; a po upływie jakiegoś czasu zobaczymy również aspekt zewnętrzny” (L II 342). Koniecznym jest, aby „więcej myśleć o intymności duszy niż o tym, co zewnętrzne” (L III 33). Tym niemniej jest pewna interakcja pomiędzy tym, co wewnętrzne a tym, co zewnętrzne: siostry wizytki są szczególnie zachęcane do tego, aby mieć na uwadze te dwie rzeczy, tak by zachować ogień miłości, a w szczególności, aby sprawić, „by rodził się aspekt zewnętrzny z tego właśnie wymiaru wewnętrznego, i aby móc karmić swoje wnętrze tym, co zewnętrzne; w ten sposób ogień wytwarza popiół a popiół podtrzymuje ogień” (E I 1006).

W jednym z listów adresowanych do przełożonej zakonnej z października 1604 roku, podpowiadając jej jak zreformować klasztor, gdzie „prawie wszystkie, były to siostry młode” (L II 339), znajdujemy kilka bardzo cennych wskazówek mówiących o tym, jak biskup Sabaudii pojmował metodę wychowawczą, formacyjną, a w tym przypadku szczególnie: metodę „reformującą”. Przede wszystkim pisał, że „trzeba powstrzymać się od nawet minimalnego rozgłosu, iż chcemy powziąć kroki reformujące klasztor, gdyż to sprawi, że osoby złośliwe ‘wytoczą działa’ przeciwko wam i będą cały czas ‘najeżone’ w swoim nastawieniu. Wiecie, co należy zrobić? Trzeba, aby zreformowały się same z siebie, pod waszym kierownictwem” (L II 337). Oto apel ukierunkowany na odpowiedzialność osobistą i na „autoedukację”. Innymi słowy: reforma nie przyniesie oczekiwanych owoców, jeśli nie będzie przeprowadzona przez same siostry zainteresowane życiem zakonnym, jeśli nie będzie przyjęta przez nie, jeśli nie będzie odnosić się do ich świata wewnętrznego, do ich serc, przed uprzednim nałożeniem na nie reguły zakonnej, prawa czy też obowiązków. Słowem, które przynosi najwięcej efektów jest słowo, które pochodzi z serca i do niego wraca: „serce przemawia do serca” (L II 321). Kiedy Franciszek Salezy mówi: „Serce mojego narodu jest właściwie już całe moje” (L III 139), to jest już pewnym sukcesu odniesionego na polu działalności duszpasterskiej. Salezjańska taktyka jest doskonale opisana w świadectwie udzielonym przez Panią Charmoisy, której biskup przydzielał misje bardzo delikatne: „Wiele razy prosił mnie, abym szła z wizytą do kobiet, dziewcząt, również mężczyzn, którzy znajdowali się w trudnej sytuacji i prowadzili skandaliczne życie. Wskazywał mi sposób postępowania, jeśli chodzi o to delikatne dzieło dobroczynności, i na pierwszym miejscu zachęcał do zaskarżenia sobie przychylności, kiedy szłam do nich z wizytą i aby nie mówić do nich nic, ani za pierw-

szym ani za drugim razem, ograniczając się tylko do tego, by zdobyć ich serce” (PR I 27).

4.6. Nakazywać, podpowiadać, inspirować

Dla Franciszka Salezego jest rzeczą oczywistą, że rodzice i wychowawcy mają prawo i obowiązek, aby nakazywać swoim dzieciom czy też swoim wychowankom, a ci ostatni mają obowiązek być posłusznymi. Będąc odpowiedzialnym za diecezję, Biskup Genewy nie wahał się, by robić to, co do niego należało. Niemniej jednak, wg Camusa, brzydził się tymi, którzy mieli ducha autorytaryzmu, którzy chcieli, aby względem nich być posłusznym za wszelką cenę i którzy sprawiają wrażenie, że wszystko jest pod ich panowaniem. „Ci ludzie – mawiał – którzy lubią, by ich się bano, boją się, by nie byli kochani, ich właśnie obawia się najbardziej; inni właśnie obawiają się tylko jego, a on natomiast obawia się wszystkich innych”.⁷¹ Może zdarzyć się w pewnych przypadkach, że trzeba zmusić do posłuszeństwa, tak jak to się robi ze „sługami i niewolnikami”, którzy „nie mają żadnego prawa, aby się sprzeciwić” (T I 2). Mówiąc o synu jego przyjaciela Antoine des Hayesesa, pisał w ten sposób: „Jeśli wytrwa, będzie okazja, aby być zadowolonym; jeśli nie podoła, trzeba będzie uciec się do tych dwóch możliwych rozwiązań: wysłać go do szkoły, gdzie więcej wymagają niż w obecnej, lub też przydzielić mu osobistego wychowawcę, takiego, który będzie ciągle u jego boku, któremu będzie musiał być posłusznym” (L VII 28).

Zazwyczaj jednak, Franciszek Salezy zwykł był udzielać porad, podpowiadać, sugerując. Autor *Filotei* jawi się jako ten, który radzi, asystuje, daje „ostrzeżenia.” Chociaż często ucieka się do trybu rozkazującego, w rzeczywistości chodzi o rady, którym często towarzyszy tryb przypuszczający: „Jeśli możecie to zrobić, róbcie więc”. Czasem polecenie było formułowane w postaci potwierdzenia jakiejś wartości: „Dobrze byłoby...”, „będzie lepiej to, niż ...”. W innym miejscu propozycja jest w postaci pytania: „Chcecie robić jeszcze więcej?” W przypadku innych sytuacji, mawiał: „Jeśli tylko w was odczujecie”, „gdy wam się przydarzy, że...”. Czasem nalega, tak by być dobrze zrozumianym: „Dopiero, co powiedziałem, że...”, „trzeba razem, by...”. Przed udzieleniem ważnej rady, zatrzymuje się na chwilę i przedkłada mały wstęp: „Moja droga Filoteo, podczas gdy z wielkim uczuciem życzę Ci, abyś wysłuchała mojej rady; w tym artykule jest właśnie zawarty jeden z najpewniejszych środków, aby móc wzrastać duchowo” (I II 12).

Każdorazowo jednak, jeśli tylko może i jego autorytet przez to nie zostanie nadszarpnięty, preferuje interwencję poprzez zainspirowanie rozmówcy, poprzez podpowiedź, czy sugestię nowego rozwiązania. Jest to metoda salezjańska *par*

⁷¹ J. P. Camus, *L'Esprit du bienheureux François de Sales*, cz. VII, rozdział 11.

excellence, wzorowana na mocy Ducha Świętego, który działa w głębi sumień, nic nie burząc i respektując wolność każdej osoby. Owa metoda wydawała mu się szczególnie stosowna, jeśli chodzi o sprawy duchowe, a *in sensu stricte* była właściwa w przypadku podejmowania wyboru drogi życiowej. Tę metodę sugerował Pani Chantal, gdy chodziło o wybór powołania dla jej dzieci: „Ponieważ Bóg sprawił, że pragnie Pani, aby dzieci poświęciły się na wyłączną jego służbę, jest koniecznym, aby formować je do podjęcia takiej drogi, inspirując je, aby myśli były zgodne z owym projektem”. I kończył: „Powiedziałem wszystko mówiąc o łagodnym natchnieniu” (L II 360). Tak samo, względem Pani Brûlart, która pragnęła doskonalić osoby, które ją otaczały, sugerował, aby nie pomylić się, co do metody: „Trzeba, więc, siać w nich, za pomocą słowa, przykładu i dobroci, rzeczy, które potem włączą do naszego projektu, (aby były zgodne z naszymi myślami), i bez sprawiania wrażenia, że chcemy te osoby instruować czy zdobywać jakkolwiek, ale chodzi głównie o to, by krok po kroku sugerować, inspirować i podpowiadać pewne myśli. Ta metoda postępowania przyniesie większe korzyści niż jakikolwiek inny sposób działania, pomagając przede wszystkim za pomocą modlitwy” (L II 22).

4.7. Jak korygować?

„Opierać się złu i hamować wady tych, którzy są nam powierzeni w opiekę, robić to w sposób ciągły i niezmordowany, ale równocześnie działać delikatnie i czyniąc przyjemną atmosferę” (I II 8), taka właśnie wydaje się być salezjańska metoda wychowania. Co się jednak dotyczy dzieci, koniecznym jest, aby korygować wady bez zwłoki czasu, póki jeszcze są małe, gdyż „jeśli ktoś poczeka aż dorosną, nie będzie łatwo ich uzdrowić” (L II 142). Surowość jest czasem konieczna. Dwaj młodzi zakonnicy, którzy sprowokowali rodzaj skandalu, musieli być przywróceniu na właściwą drogę, jeśli chciano uniknąć przykrych konsekwencji. Tak zostało to opisane w liście do ich przełożonego: „To wszystko razem wzięte – kończył – zmusza mnie do tego, aby was prosić i zachęcać do powzięcia koniecznych wysiłków, aby owych dwóch zakonników doprowadzić do powzięcia na nowo swoich obowiązków; informujcie mnie odnośnie ich sytuacji, tak, abym mógł zaświadczyć zarówno moją jak i waszą sumiennność i uspokoić moje sumienie, które później zmusi mnie do tego, by powziąć inne środki, tym niemniej niech wasza ostrożność, czujność i sprawiedliwość nie ogranicza się tylko do tego, by korygować tych niesfornych, których zepsucie mnie jeszcze bardziej dziwi, z uwagi na fakt, iż ich wybór powinien iść w kierunku cnót religijnych zgodnych z ich powołaniem”. I dodawał: „Młody wiek mógł ich jeszcze do dzisiaj usprawiedliwić, ale ich opór sprawia, że nie można ich w żaden sposób usprawiedliwić” (E VI 128). Istnieją też przypadki, gdzie jest koniecznym, aby „wzbudzić strach u zło czyniących, wskazując im, jakie mogą być podjęte kroki wobec nich” (L XI 108).

Tym niemniej, korygowanie zachowania musi być praktykowane bez wrogości; „sędzia o wiele lepiej karze winnych, oznajmiając w duchu łagodności uzasadnione wyroki, niż miałby działać porywczo i agresywnie, gdyż wydając wyrok z wrogością, nie karze występków jako takich, ale raczej samego siebie”. Tak samo „upomnienia, jakie ojciec czyni dziecku, aby go przywołać do porządku, zrobione z delikatnością i z miłością są o wiele bardziej skuteczne niż, gdyby to samo zrobił poirytowany i w sposób lekceważący” (I III 9). Tak więc, jest ważnym, aby zapobiegać reakcjom typowym dla choleryków: ważne, aby „gdy tylko pojawią się objawy takiego zachowania – tak radzi *Filotea* – abyście natychmiast potrafili je dominować, nie w sposób gwałtowny i pochopny, ale z łagodnością i na serio” (I III 8). W liście do pewnej zakonnicy, która żaliła się na jedną z jej podopiecznych „szorstką i roztargnioną”, a która obawiała się, że powie się o niej, iż „nie potrafiła dobrze wychować dziewczynki i dać jej dobrego przykładu”, Biskup dał jej tę oto radę: „Nie karćcie jej, jeśli możecie, gdy jest siostra zdenerwowana; róbcie tak, aby wam była posłuszna z własnej chęci i robiła to z przyjemnością” (L VIII 184).

Zmieniać kogoś na lepsze to jest czynić coś w imię prawdy, ale prawdy nie można odłączyć od miłości i dobroci. Pomiędzy wieloma epizodami, od których roi się w książce Jean-Pierre Camusa, opowiada ten dotyczący pewnego młodzieńca, który znieważył swoją matkę. Myślano, że interwencja Biskupa będzie „bardzo surowa i że zrobi „pranie mózgu” bezpośrednio zainteresowanemu”. Konstatując „nieugiętość i serce nieskore do nawrócenia” młodego człowieka, przepowiedział mu, że źle skończy, ale nie posunął się do tego stopnia, by wykląć młodzieńca, jak to zrobiła matka. „Co myśleliście, że miałem zrobić – mówił do nich – zrobiłem co mogłem, uzbroiłem się w taki gniew, aby zachęcić owego młodzieńca, by więcej nie grzeszył; złapałem moje serce w obydwie ręce ale nie miałem sił, by mu go rzucić przed oczy. A właściwie to, prawdę mówiąc, obawiałem się, aby przez ten kwadrans nie stracić już i tak niewiele z tej łagodności, którą staram się posiąść od 22 lat, kropla po kropli, tak jak rosę zbiera się do kubka mojego słabego serca”.⁷² Jeszcze raz posłużymy się Camusem, który przywołuje owo sławne powiedzenie swojego bohatera: „Bądźcie zawsze dobrotliwi więcej niż możecie i pamiętajcie, że można przyciągnąć więcej much jedną kroplą miodu niż całą beczką octu. Jeśli można zgrzeszyć przesadą, to niech to będzie robione z wielką łagodnością”.⁷³

⁷² J. P. Camus, *L'Esprit du bienheureux François de Sales*, cz. I, rozdział 26.

⁷³ Tamże, cz. I, rozdział 3.

4.8. Stopniowość w wychowaniu

„Wielkie plany są możliwe do zrealizowania tylko przy pomocy cierpliwości i upływu czasu” (*L II 339*), pisał Franciszek Salezy, który miał wycucie rzeczywistości i realnych możliwości, w połączeniu z tym, co konieczne. Doskonałość nigdy nie znajduje się w punkcie wyjścia i prawdopodobnie nigdy się jej nie osiągnie, tym niemniej możliwe jest, aby robić postępy na drodze w jej zdobywaniu. Wzrastanie rządzi się swoimi prawami, które warto respektować: „Pszczoły, kiedy rodzą się, są małymi larwami i robakami, bez odnóg, bez skrzydeł i formy; ale z czasem zmieniają się i stają się jak muszki, aż w końcu, kiedy są już silniejsze i osiągnęły swój rozwój, mówi się, że są to już pszczoły uformowane, kompletne i doskonałe, bo mają to, co jest potrzebne, aby latać i produkować miód” (*T XI 9*).

Liczne są obrazy i porównania, które służą temu, aby wdrożyć ideę poczucia czasu i konieczności bycia wytrwałym. Mówił np. że niektórzy „próbują latać nie mając jeszcze skrzydeł”, lub też chcą „być aniołami” natychmiast, bez „stania się ludźmi dobrymi” (*I III 2*). „Nie jesteśmy przypadkiem przyzwyczajeni, aby dziecko karmić tylko mlekiem, a potem dopiero dać mu chleb i masło, gdy podrośnie trochę i wyjdą mu pierwsze ząbki?” (*S III 107*). Postępujemy, więc podobnie jak dzieci, które „aby wzrastać, jedzą codziennie to, co im ojciec zaproponuje, mając nadzieję, że ten będzie je karmił zgodnie z ich apetytem i wg ilości, jaka jest im konieczna” (*L IV 122*). „Wraz z jego wzrostem – pisał Franciszek Salezy do Joanny de Chantal mówiąc o dziecku – jeśli taka wola Boża, będziemy myśleć o jego dalszych potrzebach” (*L II 360*). Ważnym jest, aby nie obawiać się powtarzać notorycznie tych samych rzeczy. Wg Camusa, Biskup Genewy miał zwyczaj mawiać, że „koniecznym jest, aby naśladować malarzy i rzeźbiarzy, którzy wykonują swoje dzieła ciągle nakładając farbę na płótno czy też uderzając dłutem o materiał, podobnie jest w sytuacji, gdy aby coś móc utrwalić w naszym sercu, trzeba koniecznie często powtarzać tę samą czynność”.⁷⁴

Wychowanie to długa podróż. W czasie tej wyprawy trzeba uwolnić się od licznych złych „kaprysów”, a tego rodzaju przedsięwzięcie jest powolne (*I I 5*). Nie trzeba, zatem tracić odwagi: trzeba odrzucić tchórzostwo i zniechęcenie! (*I I 6*). Powolność nie oznacza rezygnacji czy ociężałego wyczekiwania. Przeciwnie, trzeba wykorzystać każdą okazję, bez utraty czasu, wiedząc, jak „spożytkować nasze lata, miesiące, tygodnie, dni czy nawet pojedynczą chwilę” (*L IX 98*). Cierpliwość, tak często nauczana przez Biskupa, jest cierpliwością aktywną, która pozwala iść naprzód, nawet, jeśli tylko małymi kroczkami: „Trzeba abyśmy po trochu i krok po kroku, osiągnęli to panowanie”, pisał do pewnej niecierplivej Filotei (*L III 19*). Początkowa powolność jest skazana na to, by ustąpić miejsca zwinności i dynamizmowi: „Strusie nigdy nie latają, kury dość rzadko, nisko,

⁷⁴ Tamże, cz. XVI, rozdział 49.

i w sposób ociężały; orły natomiast, gołębie i jaskółki zawsze latają górą i to z dużą prędkością” (I I 1). Człowiek „uczy się chodzić, robiąc najpierw malutkie kroczki, potem coraz szybciej, przyspiesza aż do momentu biegu” (E I 1007). Trzeba robić tak, jak Dawid, który „nauczył się wprawdzie oswajać zwierzęta, a potem rozgramiał wojska” (L IV 111). Dojrzewanie do wieku dorosłego zaczyna się powoli i potem nabiera większego rozmachu i to dotyczy zarówno formacji, jak też i wychowania. Cierpliwość, więc jest podtrzymywana przez nadzieję: „Do chwili, kiedy dzieci są w wieku rozwoju, trzeba wycierpieć wiele”, ale „kontynuujemy proces dobrego wychowania; nie ma przecież tak nieurodzajnej ziemi, aby rolnik nie mógł otrzymać z niej plonu” (L V 28).

4.9. Wychowanie integralne

Z dotychczasowych naszych rozważań wynika jasno, że Franciszek Salezy, wychowania nie pojmował, jako wysiłek odnoszący się tylko do jednego wymiaru osoby ludzkiej, jaką jest np. instruowanie, dobre maniery, czy też wychowanie religijne pozbawione fundamentów humanistycznych. W jego schemacie myślowym występują wszystkie elementy wchodzące w skład osoby ludzkiej pojmowanej jako całość symboliczna: ciało ze swoimi zmysłami, duch ze swoimi zamiłowaniem, dusza, serce jako ośrodek woli, miłości i wolności.

Nie można też zapominać o wymiarze społecznym. Pomędzy humanistami okresu Odrodzenia kwestia miejsca człowieka w społeczeństwie rodziła przyjęcie pewnych postaw, które odnawiały debatę kulturalną dotyczącą takich tematów, jak: godność osoby, wartość małżeństwa, rola rodziny, znaczenie życia aktywnego i pracy, rządzący i społeczeństwo, praktykowanie cnót we wszystkich sferach życia ludzkiego.⁷⁵ Franciszek Salezy nie był wyobcowany z tej problematyki, zachowując jednocześnie własną oryginalność związaną z funkcją, jaką sprawował i z koncepcją człowieka, jaką posiadał. Z jednej strony, wierzy w wartość i niepowtarzalność indywidualium jako takiego, z drugiej strony, pozostaje dogłębnie przekonany, że człowiek jest istotą pozostającą w relacji do drugiego. Z uwagi na fakt, że miał szczególne zdolności do socjalizacji, jego obowiązki jako biskupa sprawiały, że stawał się osobą publiczną, wtopioną w środowisko społeczne, ekonomiczne, polityczne i kulturalne swoich czasów, a nie tylko poświęcając się działalności typowo duszpasterskiej związanej ze wspomnianym posłannictwem.

Wychowanie, aby było integralne, nie może abstrahować od wymiaru transcendentnego.⁷⁶ Zimorodki, jako wspaniałe ptaki, o których już wspominał Pli-

⁷⁵ Zob. całą część zatytułowaną *La persona e la societa'*, w: M. Wirth, *Francesco di Sales e l'educazione*, s. 391-497.

⁷⁶ Zob. M. Wirth, *Francesco di Sales e l'educazione*, s. 499-585.

niesz i Arystoteles, „tworzą swoje gniazda na kształt palmy, pozostawiając jedynie malutki otwór na samej górze”; w ten sposób Filotea będzie musiała mieć serce otwarte „w kierunku nieba” (*I III 14*). Jest przekonanie, że „masy perłowe otwierają się właśnie w ten sposób, aby wzmacniać się kroplami rosy”;⁷⁷ aby otrzymać „z góry” krople rosy konieczne jest, by mieć „serca otwarte ukierunkowane na niebo” (*L XI 84*). Koncepcja człowieka implikuje podwójne otwarcie się na rzeczywistość, która go przewyższa: z jednej strony – naturalna zdolność odkrywania Boga i rzeczywistości transcendentnej, a z drugiej – dyspozycyjność w przyjęciu Objawienia, które przewyższa naturalne wysiłki. Dla Franciszka Salezego Objawienie chrześcijańskie jest bezwzględnie niczym niezasłużonym darem Boga transcendentnego. Jednak Bóg, który się objawia, nie jest kimś wyobcowanym w stosunku do człowieka, do tego stopnia, by sprawiać wrażenie kogoś narzucającego się z zewnątrz. Bóg przecież wyposażył człowieka we wspaniałą zdolność do spotkania Go w sposób osobisty we wnętrzu swojego sanktuarium, zwanym „wierzchołkiem ducha”, „końcem szczytu ducha” (*E II 1014*), czy też „najwyższym punktem rozumu” (*T I 12*), jak też „serce mojego serca” i „dusza mojej duszy” (*O V 175*). Właśnie tam, w tym miejscu mistycznym, ukrytym, tworzy się relacja w światłocieniu wiary, „poprzez proste spojrzenie intelektu i równie proste odczucie woli” (*T I 12*).

WNIOSKI

Kwestia poruszona na początku artykułu, powraca teraz na koniec naszych refleksji. Franciszek Salezy nie był wychowawcą w całym tego słowa znaczeniu. Nie napisał żadnego dzieła z dziedziny pedagogiki. Ale człowiekowi tego formatu trudno byłoby abstrahować od wyjścia naprzeciw problemom dotyczącym wychowania i formacji, przede wszystkim, jeśli pamiętamy, że jego kształcenie było wyjątkowo długie i gruntowne, zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak też i religijnej. Bez wątplenia mógł sam przyjąć pewną refleksję, którą sugerował Filotei: „Zastanów się nad darami ducha: iluż ludzi jest niedorozwiniętych, pomylonych czy upośledzonych umysłowo. Dlaczego nie ma cię pomiędzy nimi? Bóg ci okazał względy. Iluż to zostało wychowanych w sposób prymitywny i ignorancki; ale tobie, Boska Opatrzność pozwoliła wykształcić się w sposób godny i cywilizowany” (*I I 11*).

Z drugiej strony jego funkcja jako biskupa predysponowała go do tego, by oddać swoje humanistyczne kompetencje na służbę posługi duszpasterskiej. Wszyscy humaniści i reformatorzy tamtych czasów troszczyli się o to, wiedząc, że cywilizowanie było punktem zwrotnym i czymś koniecznym dla stworzenia

⁷⁷ „Masa perłowa” jest perłopławem. W starożytności wierzono, że perły rodziły się z kropli rosy, jaka przedostawała się do wnętrza muszli.

nowego typu człowieka. Wszystko to można było zweryfikować w przeróżnych przedsięwzięciach, w których Franciszek Salezy uczestniczył: dyskusje z protestantami, formacja duchowieństwa, nauczanie dzieci, wychowanie młodzieży, promowanie kultury, towarzyszenie osobom i formacja siostr wizytek. Pomędzy tymi obowiązkami są tylko dwa, które dotyczą wychowania *in sensu stricte*, tzn. nauczanie dzieci za pomocą kursów katechetycznych, wychowanie młodzieży w szkołach, w bursach, na uniwersytetach; wszystkie te wysiłki są ukierunkowane na formację osoby. Można powiedzieć, że troska o formację na wszystkich płaszczyznach, leżała biskupowi na sercu w licznych podejmowanych przez niego inicjatywach.

Głównym przesłaniem, jakie należałoby sobie przyswoić jest to, iż propagował ważność wychowania i formacji dla pełnego rozwoju każdej osoby ludzkiej. Jeśli prawdą jest, iż aby zmienić społeczeństwo trzeba zastosować dwie metody: jedna, która polega na interwencji w struktury i w ustanowione prawo, a druga, która pragnie zmieniać osoby;⁷⁸ to jasnym jest, że na przekór swojemu wykształceniu prawniczemu, Franciszek Salezy bardziej angażował się w promowanie tej drugiej aniżeli pierwszej metody.

tłum. Ks. Bogdan Stańkowski SDB

ST. FRANCIS DE SALES AS A TUTOR AND EDUCATOR

Summary

St. Francis de Sales is not considered as an educationalist. His surname does not appear in the history of education and he is not quoted by books related to this subject. What is more, even his concept of education is generally neglected by catholic authors. We have to admit, that Francis de Sales didn't write any pedagogic treatise, anyway during his pastoral activities in many places he was making suggestions and real references to education. The author of this article tries to focus on one thing: his importance as an educator and an educationalist. An educator, because he practiced education spontaneously on regular bases and an educationalist as well, in terms of taking education as a subject of reflection.

Nota o Autorze: KS. PROF. MORAND WIRTH SDB – wykładowca w Università Pontificia Salesiana w Rzymie. Salezjanin pracujący na stałe we Włoszech. Zainteresowania: historia zgromadzenia salezjańskiego, dzieło św. Jana Bosko.

Słowa kluczowe: św. Franciszek Salezy, wychowanie

⁷⁸ Zob. refleksje, które odnoszą się do ks. Bosko autorstwa G. Avanzini, *La pédagogie de saint Jean Bosco en son siècle*, w: *Éducation et pédagogie chez Don Bosco*, Colloque interuniversitaire (Lyon 4-7 kwietnia 1988), zaprezentowane przez G. Avanziniego, Paris, Éditions Fleurus 1989, s. 64-65.

KS. JAN PIETRZYKOWSKI SDB

WSPÓŁTWÓRCY „SALEZJAŃSKIEGO PRZEMYŚLA”

Pierwsze domy salezjańskie (Oświęcim, Daszawa, Przemyśl, Kraków) na ziemiach polskich powstały pod koniec XIX i na początku XX wieku na terenie Małopolski, znajdującej się pod zaborem austriackim. Z wyjątkiem Schroniska Księcia Aleksandra Lubomirskiego w Krakowie, zawdzięczają one swój początek duchownym dobrodziejom. Proboszczowie na terenie swoich parafii i biskupi diecezjalni dali podstawy materialne pod przyszłe zakłady szkolno-wychowawcze i ośrodki duszpasterskie. Nie sposób pominąć także ofiarnych i oddanych pierwszych polskich salezjanów, którzy z ogromnym poświęceniem i w trudnych warunkach przeszczepiali Towarzystwo Salezjańskie „z ziemi włoskiej do Polski”. To oni na terenie Galicji kładli pierwsze podwaliny pod domy zakonne, z których po odzyskaniu niepodległości salezjanie wyruszyli do pozostałych dzielnic II Rzeczypospolitej¹. Z wyżej wymienionych placówek zakłady salezjańskie w Oświęcimiu i Przemyślu doczekały już stulecia działalności synów św. Jana Bosko. Salezjanie za swój dom macierzysty uważają Oświęcim, do którego przybyli w 1898 r. na zaproszenie proboszcza, ks. Andrzeja Knycza². Duszpasterz ten wykupił od Żydów ruiny poddominikańskiego kościoła i klasztoru oraz wyremontował kaplicę św. Jacka i wówczas cały obiekt przekazał salezjanom na szkołę rzemieślniczą i zakład wychowawczy³.

Trochę inaczej przedstawiała się geneza pracy salezjanów w Przemyślu. Le-wobrzeżna część tego miasta, tzw. Zasanie, jeszcze na początku XX wieku nie

¹ Por. A. Fużyński, *Początki Salezjanów w Polsce*, Kraków 1948, s. 177-178 (mps); A. Świda, *Synowie chwałę ojca. Droga do samodzielności polskiej prowincji salezjańskiej*, Warszawa 1990, s. 7-8.

² Pierwsze próby pracy wychowawczej salezjanów w Małopolsce (1892 r.) dał ks. Bronisław Markiewicz. Jednak na skutek nieporozumień z przełożonymi po kilku latach opuścił on Zgromadzenie (1898).

³ Por. Archiwum Kurii Metropolii Krakowskiej. T. 202: Salezjanie; S. Zimniak, *Salesiani di don Bosco nella Małopolska (1898-1919)*, w: *Kościół na drogach historii. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Śliwie*, red. J. Wołczański, Kraków-Lwów 1999, s. 138-141.

posiadała swojego kościoła, tylko należała do parafii katedralnej. Istniało tam natomiast kilka domów sióstr zakonnych i piękna greckokatolicka cerkiew z klasztorem ojców bazylianów. W 1893 r. pod przewodnictwem Stanisława Gołińskiego zawiązał się Komitet Budowy Kościoła, który rozpoczął zbieranie funduszy na nową świątynię na Zasaniu, gromadząc na koncie 8 670 koron. W latach 1906-1910 Komitet zawiesił tymczasowo działalność, aby nie robić konkurencji powstającemu budynkowi sakralnemu na Błoniu lwowskim⁴.

Jak wiemy, tylko ludzie zaangażowani wpisują się na trwałe w dzieje lokalnej społeczności i wchodzą do podręczników historii. Po stu latach możemy wymienić wybitne postacie z kręgów diecezjalnych i zakonnych, które zapoczątkowały i rozwinęły w pełni dzieło salezjańskie na Zasaniu. Inicjatorem, i jednocześnie dobrodziejem Towarzystwa Salezjańskiego przy powstaniu nowej placówki, był biskup przemyski św. Józef Sebastian Pelczar (1842-1924), który ofiarował 33 tys. koron. Kolejne 15 tysięcy dołożył proboszcz parafii katedralnej ks. kan. Karol Krementowski (1839-1909). Za tę kwotę kupiono w lewobrzeżnej części Przemyśla ponad 5 ha gruntu z domem parterowym, zabudowaniami gospodarczymi i placem pod przyszły kościół parafialny. Nabytą nieruchomość biskup przekazał salezjanom, którzy przybyli nad San w lipcu 1907 r.⁵

Postać bp. J. S. Pelczara, wybitnego hierarchy, jest dobrze znana w Przemyśle, chociażby w związku z jego beatyfikacją 2 czerwca 1991 r. w Rzeszowie, a następnie kanonizacją 18 maja 2001 r. w Rzymie. Wypada jednak przytoczyć kilka danych z jego życiorysu. Św. Józef S. Pelczar pochodził ze środowiska wiejskiego. Urodził się 17 stycznia 1842 r. w Korczyniu nad Wisłokiem koło Krosna, z rodziców Wojciecha i Marianny z d. Mięśowicz. Jego droga edukacyjna rozpoczęła się nauką w szkole parafialnej, a następnie w gimnazjum w Rzeszowie i Przemyśle. Maturę zdał w 1860 r. i od razu wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyśle, gdzie w 1864 r. przyjął święcenia kapłańskie. Po rocznej pracy duszpasterskiej w charakterze wikariusza parafii w Samborze został skierowany na studia specjalistyczne do Rzymu (1865-1868), gdzie na Uniwersytecie Gregoriańskim uzyskał doktorat z teologii, a w Liceum św. Apoli-

⁴ Por. *Sprawa budowy Kościoła parafialnego ob. łac. na Zasaniu*, „Echo Przemyskie” 16 (1911), nr 102, s. 2.

⁵ Por. tamże; *Salezjańskiego zakładu wychowawczego w Przemyśle 25-letnie dzieje 1907-1932*, Warszawa 1932, s. 5-7; Ks. K. Krementowski urodził się w 1839 r. w rodzinie mieszczańskiej w Gorlicach. W rodzinnym mieście ukończył czteroklasową szkołę ludową, a następnie uczył się w gimnazjum w Nowym Sączu i w Przemyśle. Święcenia kapłańskie przyjął w 1864 r. i przez 4 lata był wikariuszem w Tarnowcu. W 1868 r. z prezenty hr. Romera otrzymał probostwo w Święcanach, gdzie pracował 33 lata. Okresowo pełnił obowiązki dziekana jasielskiego, został wówczas kanonikiem honorowym Kapituły Przemyskiej, a od 1901 r. gremialnym. Przeniesiony w 1901 r. do Przemyśla. Kanonicy wybrali go proboszczem Kapituły. Zmarł 3 lutego 1909 r. w Przemyśle. Por. *Wspomnienie pośmiertne o śp. ks. Karolu Krementowskim*. „Kronika Diecezji Przemyskiej” 9 (1909), z. 2, s. 113-118.

nairego doktorat z prawa kanonicznego. Tam był jednym z pierwszych konwiktorów założonego 24 marca 1866 r. Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie przy via Salaria Vecchia 50⁶. Po powrocie do kraju, ks. Pelczar został skierowany do duszpasterstwa parafialnego. Następnie w latach 1869-1877 pracował w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu. Kolejne 22 lata (1877-1899) spędził w Krakowie, gdzie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego kierował Katedrą Historii Kościoła, a od 1880 r. – Katedrą Teologii Pastoralnej. W tym czasie trzykrotnie pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologicznego, a także prorektora i rektora Uniwersytetu⁷.

W 1899 r. ks. Pelczar otrzymał nominację na biskupa pomocniczego diecezji przemyskiej, a po roku został jej ordynariuszem. Chociaż tak długi okres był czynnie związany z Uniwersytetem Jagiellońskim, to jednak wycofał się z pracy naukowej w Krakowie i całkowicie poświęcił się trosce o diecezję. Okres pasterskiej posługi biskupa Pelczara koncentrował się na podnoszeniu poziomu intelektualno-moralnego duchowieństwa oraz na intensyfikacji życia religijnego wierznych. Zaangażowanie biskupa diecezjalnego wy pływało z żarliwej pobożności i troski o człowieka, szczególnie potrzebującego i młodego. Dla celów apostołsko-dobroczyńnych założył Zgromadzenie Służebnic Serca Jezusowego (sercanki). Przeprowadził trzy synody diecezjalne, zorganizował małe seminarium duchowne oraz utworzył 57 nowych placówek duszpasterskich⁸. Ponadto bp Pelczar był autorem cennych publikacji z zakresu historii Kościoła, prawa kanonicznego, teologii pastoralnej i teologii ascetycznej⁹.

18 października 1901 r. biskupowi przemyskiemu złożył wizytę Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego, ks. Michał Rua (1837-1910)¹⁰, który

⁶ W 1878 r. Kolegium Polskie zostało przeniesione na via Maroniti 22, a od 1936 r. znajduje się przy Piazza Remuria 1a. Por. B. Micewski CR, *Osobowy i terytorialny rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, w: *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i Narodu*, red. Z. Zieliński, Katowice 1990, s. 35; <http://www.brewiarz.katolik.pl/czytelnia/swieci/01-19a.php3> z 1 v 2007 r.

⁷ Por. G. Karolewicz, *Biskupi polscy okresu międzywojennego na katedrach uniwersyteckich*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996), z. 4, s. 117-118.

⁸ Por. T. Śliwa, *Błogosławiony ks. Józef Sebastian Pelczar, biskup przemyski (1842-1924)*, „Premisla Christiana” 4 (1990/1991), s. 19; J. Pietrzykowski, *Duchowni polscy – dobrodziejcy salezjańscy z lat 1898-1938*, „Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne” 18 (2002), s. 609; A. Szal, *Duchowieństwo diecezji przemyskiej o. ł. w latach 1918-1939*, Przemyśl 2005, s. 63-64.

⁹ Por. H. E. Wyczawski, *Pelczar Józef Sebastian, pseud. J. S. Korczyński (1842-1924), biskup przemyski, historyk Kościoła, kanonista, pastoralista*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, red. H. E. Wyczawski, t. 3. Warszawa 1982, s. 335-346.

¹⁰ Ks. M. Rua urodził się 9 czerwca 1937 r. w Turynie. We wrześniu 1852 r. na stałe opuścił dom rodzinny i przeniósł się do oratorium prowadzonego przez ks. J. Bosko na Valdocco. Należał on do grupy założycielskiej Towarzystwa Salezjańskiego. Jako subdiakon 18 grudnia 1859 r. został wybrany kierownikiem duchowym powstającego nowego zgromadzenia zakonnego. Świecenia kapłańskie otrzymał 29 lipca 1860 r. z rąk bp. Balma. W październiku 1863 r. ks. Rua został dyrektorem w Mirabello Monferrato, pierwszej placówce salezjańskiej poza Turynem. Po trzech latach ks. Bosko wezwał go do stolicy Piemontu, gdzie na Valdocco zajął się administracją i porządkiem

przybył na ziemię polskie z okazji uroczystego poświęcenia nowego zakładu wychowawczego dla chłopców w Oświęcimiu. Przy tej okazji rewizytował we Lwowie biskupa pomocniczego Józefa Werbera. W towarzystwie swojego sekretarza ks. Piotra Riccaldone, ks. Rua przybył także do Przemyśla. Wizyty te były związane z rozeznaniem warunków i możliwościami otwarcia domów salezjańskich w tych miastach lub diecezjach. Dodatkowo też pierwszemu następcy ks. Bosko chodziło o wyjaśnienie biskupom kłopotliwej sytuacji zaistniałej w związku z odejściem ze Zgromadzenia ks. Bronisława Markiewicza (1842-1912) i jego działalnością zmierzającą do pozyskania dla swojego dzieła licznych pomocników i dobrodziejów, a nawet salezjanów polskich. Biskup przemyski przyznał rację przełożonemu generalnemu, a ks. Markiewicza prosił listownie o udanie się 21 października do Oświęcimia na rozmowę pojedynczą z ks. Rua. Do planowanego spotkania między przyszłymi błogosławionymi jednak nie doszło¹¹.

Pierwszym salezjaninem, przybyłym w lipcu 1907 r. do Przemyśla, był ks. August Hlond (1881-1948), któremu powierzono organizowanie nowej placówki wychowawczej. Młody dyrektor był dopiero w drugim roku kapłaństwa¹². Perso-

w zakładzie wychowawczym. Podczas III Kapituły Generalnej wybrano ks. Rua wikariuszem generalnym z prawem następstwa, co potwierdził pap. Leon XIII dekretem z 7 listopada 1884 r. Po śmierci ks. Bosko (1888 r.) przez 22 lata był Przełożonym Generalnym Towarzystwa Salezjańskiego. Zmarł 6 kwietnia 1910 r. w Turynie, a 29 października 1972 r. pap. Paweł VI zaliczył go do grona błogosławionych. Por. E. Valentini, *Rua sac. Michele, primo successore di don Bosco, venerabil*, w: *Dizionario Biografico dei Salesiani*, red. E. Valentini, Torino 1969, s. 246-247; A. Świda, *Chłopcy Księdza Bosko*, Kraków 1988, s. 35-41 (mała poligrafia).

¹¹ Por. Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej (dalej ASIW). *Ks. Bp Pelczar do ks. B. Markiewicza. Przemyśl 18 X 1901 r.*, w: *Ks. dr Antoni Hlond SDB salezjanin – kompozytor. Markiewiczana*, zebrał ks. P. Golla (dalej PG), t. 15, Łąd 1972, s. 213; J. Krawiec, *Towarzystwo św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja w Polsce. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1964, s. 139-142 (mps).

¹² Ks. A. Hlond urodził się 5 lipca 1881 r. w Brzęczkowicach pod Mysłowicami. Jego rodzicami byli Jan i Małgorzata z d. Imiela. Uczył się w szkole powszechnej w Zawodziu, Chorzowie i Brzezince oraz kilka miesięcy w gimnazjum w Mysłowicach. W październiku 1893 r. podjął naukę w gimnazjum salezjańskim w Valsalicy pod Turynem, a po trzech latach wstąpił do nowicjatu Towarzystwa Salezjańskiego w Foglizzo. Filozofię studiował na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, uzyskując w tej dziedzinie doktorat w 1900 r. Następnie podjął pracę w Oświęcimiu w charakterze asystenta i prywatnie uczył się teologii. Świecenia kapłańskie przyjął 23 września 1905 r. w Krakowie z rąk bp. A. Nowaka. Przez prawie 2 lata pracował w Krakowie jako kapelan Schroniska im. Księcia Lubomirskiego i studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim. Po dwuletnim pobycie w Przemyślu został przeniesiony w 1909 r. do Wiednia na dyrektora domu. Jako pierwszy Polak w 1910 r. uczestniczył w XI Kapitułe Generalnej w Valsalicy. W 1919 r. został pierwszym inspektorem w Wiedniu dla salezjanów w krajach języka niemieckiego. Pap. Pius XI w 1922 r. mianował ks. Hlonda administratorem apostolskim Górnego Śląska, w grudniu 1925 r. – pierwszym biskupem diecezji katowickiej, a w czerwcu 1926 r. – arcybiskupem gnieźnieńskim i poznańskim oraz prymasem Polski. Rok później wyniósł go do godności kardynała. 4 marca 1946 r. został arcybiskupem warszawskim i gnieźnieńskim. Prymas Polski kard. A. Hlond zmarł 22 października 1948 r. w Warszawie. 9 stycznia 1992 r. w katedrze warszawskiej otwarto jego proces kanonizacyjny.

nel domu stanowili początkowo: ks. Jan Szymior (1879-1959) i dwóch koadiutorów (braci zakonnych): Józef Tronczyk (1877-1938) i Jan Mrozik (1876-1952). W archiwum domu przemyskiego zachowały się dwa odręczne listy z 26 lipca 1907 r., napisane przez Przełożonego Generalnego, ks. M. Ruę. Jedno z pism było adresowane do ks. Hlonda i zawierało jego nominację na dyrektora, a drugie do współbraci tworzących pierwszą salezjańską wspólnotę zakonną na Zasaniu. Na podstawie przechowywanej korespondencji z lat następnych możemy prześledzić ewolucję formy listów posłuszeństwa jako dokumentów – początkowo były pisane na ozdobnych formularzach, aby z biegiem lat stać się zwykłymi pismami kancelaryjnymi¹³.

Zachowana korespondencja pomiędzy biskupem przemyskim a pierwszym dyrektorem salezjańskim potwierdza zaangażowanie i troskę pasterza diecezji o rozwój dzieła młodzieżowego na Zasaniu. Na listy biskup odpisywał własnoręcznie, natychmiast, krótko, na temat, i to w tym języku, w jakim otrzymał prośbę, zaproszenie czy informację (łacińskim, włoskim)¹⁴. 15 grudnia 1907 r. bp Pelczar w asyście duchowieństwa i przy licznych udziałach wiernych poświęcił skromną prowizoryczną kaplicę i oratorium. Biskupi przemyscy byli częstymi gośćmi salezjanów nie tylko z okazji spełnianych posług, jak poświęcenie kamienia węgielnego pod nowy zakład czy poświęcenia nowego gmachu. Swoją obecnością bp Pelczar zaszczylił nawet zebranie mieszkańców Zasania poświęcone rozpoczęciu budowy nowego kościoła (17 grudnia 1911 r. o godz. 17.00). W 1911 r. biskup pomocniczy Karol Fischer zasiadł w gronie widzów na jasełkach wystawianych w sali Sokoła przez dzieci i młodzież z oratorium. Jego przybycie było dowodem poparcia i uznania dla pracy salezjanów¹⁵. Popieranie przez biskupów dzieła salezjańskiego w Przemyśle było też dostrzegalne na łamach „Kroniki Die-

ny. Por. S. Zimniak, *Dusza wybrana. Salezjański rodowód kardynała Augusta Hlonda prymasa Polski*, Warszawa-Rzym 2003, s. 30-37; S. Kosiński. *Hlond August SDB, kard.*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1088-1090; J. Mandziuk, *Hlond August Józef*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 134-139.

¹³ Por. Archiwum Domu Salezjańskiego w Przemyśle (dalej ADSP). Kronika Domu Salezjańskiego w Przemyśle (1907-1919); Ks. gen. M. Rua do ks. A. Hlonda. Torino 26 giugno 1907 r.; Ks. gen. M. Rua do Współbraci w Przemyśle. Torino 26 giugno 1907 r.; List Posłuszeństwa dla kl. J. Michałka. 20 VI 1913 r.; List Posłuszeństwa dla kl. A. Łatki. 20 VI 1913 r.; *Societa di S. Francesco di Sales 190*, Torino 1908, s. 63; *Nekrolog salezjanów polskich 1891-197*, Kraków-Łódź 1976.

¹⁴ Por. ADSP. Ks. A. Hlond do bp. J. Pelczara, Przemyśl 15 X 1907 r.; Bp J. S. Pelczar do ks. A. Hlonda, Przemyśl 17 X 1907 r. N. 5098; Ks. W. Kozak do Konsystorza Przemyskiego. Przemyśl 7 I 1913 r.; Bp J. S. Pelczar do ks. W. Kozaka, Przemyśl 16 I 1913 r.

¹⁵ Por. ADSP. Kronika Domu Salezjańskiego w Przemyśle (1907-1919); *Wiadomości potoczne, Przemyśl*, „Wiadomości Salezjańskie” (dalej WS) 12 (1908), nr 2, s. 36; *Sprawa budowy kościoła parafialnego ob. łac. na Zasaniu*. „Echo Przemyskie” 16 (1911), nr 102, s. 2; *Z kaplicy świątecznej*, WS 14 (1910), nr 3, s. 85-86; *Wśród dzieci lud*, WS 15 (1911), nr 4, s. 116-117.

cezji Przemyskiej” i związanego z Kurią – czasopisma „Echo Przemyskie”. Wzywano w nich duchowieństwo i wiernych do ofiarności na zakład i kościół na Zasaniu oraz reklamowano działalność młodzieżową, a także odpierano ataki kół lewicowych, zniesławiających apostoła ks. Jana Bosko¹⁶.

Po przeniesieniu ks. Hlonda do Wiednia, od sierpnia 1909 r. nowym dyrektorem w Przemyśle został ks. Walenty Kozak (1870-1954). Nowy przełożony urodził się 10 lutego 1870 r. w miejscowości Korbie koło Bytomia z rodziców Jana i Anny Kierzniak. Pochodził z małorolnej, wielodzietnej śląskiej rodziny. Jako młodzieniec podjął pracę zarobkową w kopalni, a następnie odbył służbę wojskową w specjalnym pułku cesarskim w Berlinie. W październiku 1895 r. przyjechał do zakładu salezjańskiego dla Polaków w Lombriasco. Nowicjat odbył w Ivrei i tam 1 października 1899 r. złożył pierwszą profesję zakonną. Teologię studiował prywatnie w Oświęcimiu, a 25 marca 1904 r. w Krakowie bp Anatol Nowak wyświęcił go na księdza. Ks. Kozak pracował w trudnych warunkach na organizujących się placówkach salezjańskich w Daszawie koło Stryja (1904-1909), Różnymstoku (1919-1921), Skawie (1922-1926), Lutomiarsku (1926-1930). Wszędzie odznaczał się umiejętnościami organizacyjnymi i jednocześnie był przykładem pracowitości i zaangażowania w pracy. Podczas pobytu w Skawie (1934-1945) zbudował kościół ku czci Matki Bożej Wspomożenia Wiernych. Zmarł 16 lutego 1954 r. w Pgrzebieniu¹⁷.

W latach 1909-1919 ks. Kozak był przełożonym domu zakonnego w Przemyśle. Za jego kadencji, 19 czerwca 1910 r., ks. kan. Teofil Lękawski położył kamień węgielny pod nowy dwupiętrowy gmach naukowo-wychowawczy o wymiarach 35 m długości i 22 m szerokości. Budynek ten, już 22 października 1911 r., poświęcił bp J. S. Pelczar w asyście bp. K. Fischera i duchowieństwa diecezjalnego. Na tę uroczystość przybył z Turynu Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego, ks. Paweł Albera¹⁸. Kolejną dużą inwestycją w Przemy-

¹⁶ Por. *Wezwanie do ofiar na zakład i kościół XX. Salezjanów w Przemyśle*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 12 (1912), z. 10, s. 350; *Oszczerstwa rzucane na OO. Salezjanów*, „Echo Przemyskie” 12 (1907), nr 76, s. 1.

¹⁷ Por. Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Krakowskiej (ASIK). T. Personalna ks. W. Kozaka; A. Ziobro, *Wspomnienie pośmiertne o śp. ks. Walentym Kozaku*, Pgrzebień 1954, s. 1-3 (mps); *Nekrolog Salezjanów Polskich 1891-1976*, s. 55.

¹⁸ Por. ADSP. Kronika budowy zakładu 1909-1912; List ks. P. Albery do salezjanów Przemyśla, Torino 27 IX 1911 r.; *Poświęcenie nowego Zakładu X. Bosko w Przemyśle*, WS, 15 (1911), nr 12, s. 344-346. Ks. P. Albera urodził się 6 czerwca 1845 r. w miejscowości None koło Turynu w rodzinie wiejskiej. Od października 1858 r. zamieszkał w oratorium na Valdocco. Do Pobożnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego został przyjęty 1 maja 1860 r., a dopiero 14 maja 1862 r. złożył ślubu zakonne. Pomagał ks. Rua w prowadzeniu zakładu w Mirabello, pełnił funkcję nauczyciela w szkole i prywatnie studiował teologię. Świecenia kapłańskie otrzymał 2 sierpnia 1868 r. z rąk biskupa diecezji Casale. W Zgromadzeniu pełnił kolejno funkcje: „prefekta zewnętrznego”, dyrektora w Sampierdarena (dzielnica Genui), od 1881 r. – inspektora w Marsylii, a od 1892 r. – dyrektora duchowego Towarzystwa Salezjańskiego. Na XI Kapitule Generalnej w 1910 r. został

ślu była budowa kościoła pw. św. Józefa. Jesienią 1912 r. rozpoczęto wykopy pod fundamenty, a 4 maja następnego roku ordynariusz diecezji uroczyście poświęcił kamień węgielny. Salezjanie w celu zebrania funduszy powołali za pozwoleniem bp. Pelczara „Związek Mszalny”. Zobowiązali się w zbudowanej świątyni odprawić 1000 mszy św. w intencji ofiarodawców. Władze samorządowe miasta obiecały przekazać kwotę 50 000 koron ze sprzedaży starego cmentarza. Bp Pelczar przekazał dochód ze sprzedaży czterech swoich ksiązek, pomógł także Związek Katolicko-Społeczny. Oczywiście nie jest to pełna lista dobrodziejów, a tylko wybrane niektóre przykłady zaangażowania lokalnego społeczeństwa w budowę kościoła¹⁹. Postępujące prace budowlane opóźniały brak finansów i wybuch pierwszej wojny światowej. Kościół został poświęcony 18 listopada 1923 r. przez bp. Pelczara, który dwa dni wcześniej utworzył przy nim tymczasową placówkę duszpasterską. Konsekracji świątyni dokonał 6 listopada 1927 r. następca bp. Pelczara, bp Anatol Nowak, jednocześnie ustanowił parafię, którą przekazał Towarzystwu Salezjańskiemu na stałe²⁰.

Podczas trwania pierwszej wojny światowej w „salezjańskim Przemysłu” dokonały się dwa ważne wydarzenia: powstała szkoła organistowska i kolejny dom wychowawczy. W ten sposób salezjanie odpowiedzieli pozytywnie na projekt biskupów Małopolski i w 1916 r. na prośbę bp. Pelczara podjęli się zorganizowania i prowadzenia Szkoły Organistowskiej w Przemysłu²¹. Kierownikiem tej nowej instytucji szkolno-wychowawczej ksiądz inspektor Piotr Tirone (1875-1962) mianował ks. Antoniego Hlonda. Do grona pierwszego personelu nauczają-

wybrany przełożonym generalnym. Zmarł 29 października 1921 r. w Turynie; pochowano go w Valsalice. Por. E. Valentini, *Albera sac. Paolo, 2 successore di don Bosco*, w: *Dizionario Biografico dei Salesiani*, red. E. Valentini, Torino 1969, s. 12-13; G. Favini, *Don Paolo Albera*, Torino 1975, s. 13-26.

¹⁹ Por. ADSP. Kronika Domu Salezjańskiego w Przemysłu (1909-1919); *Pierwsza cegielka pod nowy kościół św. Józefa*, WS 16 (1912), nr 4, s. 106-107; *Sprawozdanie z pracy katolicko-społecznej w diecezji przemyskiej za czas od sierpnia 1911 r. do czerwca 1914 r.*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 14 (1914), z. 6, s. 226; *25-lecie działalności salezjanów w Polsce*, Mikołów 1923, s. 38-39; J. Pietrzykowski, *Źródła do początków dziejów salezjanów na ziemiach polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (dalej ABMK) 76 (2001), s. 250-251.

²⁰ Por. Archiwum Kurii Archidiecezji Przemyskiej. T. Salezjanie: 202A. Bp J. S. Pelczar, Akt erekcji Tymczasowej Stacji Duszpasterskiej w Przemysłu na Zasaniu, Przemysł 16 XI 1923 nr 5285/23; *Salezjańskiego Zakładu Wychowawczego w Przemysłu 25-letnie dzieje 1907-1932*, Warszawa 1932, s. 13, 18-19; K. Szczerba, *Biskup Anatol Nowak – przyjaciel salezjanów. W 40-tą rocznicę śmierci*, „Nostra” 28 (1973), nr 4, s. 11-14.

²¹ Por. AKDP. Inspektor ks. P. Tirone do Ordynariatu Przemyskiego. Oświęcim 31 VIII 1916 r.; *Prospekt Salezjańskiej Szkoły Organistów w Przemysłu*, PG 19, s. 216-219; *Salezjańska Szkoła Organistów w Przemysłu*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 16 (1916), z. 8-9-10, s. 130-131; *Sprawozdanie o stanie szkoły organistów zostającej pod zarządem XX. Salezjanów w Przemysłu*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 17 (1917), z. 7-8, s. 113-115; W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*, Lublin 1996, s. 148.

cego należał także kl. Adam Cieślar. Wyżej wymienieni dwaj salezjanie w pełni zasługują na zaprezentowanie ich krótkich życiorysów.

Antoni Hlond, młodszy brat Augusta, urodził się 13 czerwca 1884 r. w Kosztowach w powiecie pszczyńskim. Jego rodzina często zmieniała miejsce zamieszkania, ponieważ ojciec był pracownikiem kolejowym, a w domu rodzinnym pielęgnowano polskie tradycje. W 1896 r. Antoni przybył do salezjańskiego zakładu wychowawczego w Lombriasco koło Turynu. Po trzech latach wstąpił do nowicjatu w Valsalice i tam 30 września 1900 r. złożył śluby zakonne. Następnie studiował filozofię na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i w 1903 r. zdobył doktorat z tej dziedziny. Tam też rozwijał zainteresowania muzyczne i kompozytorskie. Podczas praktyki pedagogiczno-duszpasterskiej w Oświęcimiu uczył w gimnazjum i w szkole rzemieślniczej oraz prowadził chór i orkiestrę dętą. Teologię studiował w Radnej (Słowenia) i 3 kwietnia 1909 r. w Lublianie otrzymał święcenia kapłańskie. Po rocznej pracy w Radnej podjął dalsze studia muzyczne w Ratyzbonie (1910-1911). Od 1912 r. ponownie przebywał w Oświęcimiu i w 1914 r. został mianowany dyrektorem tej macierzystej placówki. W latach 1916-1924 prowadził Szkołę Organistowską w Przemyślu. Dodatkowo od 1919 r. był dyrektorem domu zakonnego, a przez rok 1923-1924 – także proboszczem. Przeniesiony do Warszawy na dyrektora domu inspektorialnego, po roku został mianowany przełożonym inspektorii św. Stanisława Kostki (1925-1930). Po rezygnacji z funkcji inspektora, przez krótki czas ks. Antoni Hlond był dyrektorem Studentatu Filozoficznego w Krakowie (20 XII 1930 - 11 VI 1931). Następnie, w latach 1931-1940, pełnił obowiązki dyrektora i proboszcza w bazylice Serca Jezusowego w Warszawie na Pradze. Od 1940 r. ukrywał się przed gestapo w Wólce Pęcherskiej koło Piaseczna, gdzie do 1962 r. był kapłanem sióstr szarytek. Zmarł 13 maja 1963 r. w Czerwińsku i został pochowany w grobowcu salezjańskim na cmentarzu parafialnym²².

Ks. Hlondowi bliskie były potrzeby repertuarowe organistów i muzyków działających w małych miasteczkach i na wsiach, z dala od dużych ośrodków kulturalnych. W swojej twórczości wychodził naprzeciw ich potrzebom, komponował utwory wartościowe artystycznie, ale równocześnie przystępne pod względem wykonawczym. Podpisywał się pseudonimem ks. Chlondowski. Jego spuścizna kompozytorska liczy około 4000 kompozycji, w tym ponad 1000 wydanych. Na szczególną uwagę zasługuje muzyka sceniczna, skomponowana do około 25

²² Por. A. Świda, *Inspektorzy polskich prowincji salezjańskich*, cz. 1, Warszawa 1989, s. 7-32; B. Bartkowski, *Hlond Antoni SDB, pseud. Chlondowski*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1087-1088.

sztuk teatralnych. Ks. Hlond był twórcą i animatorem powstałego w 1947 r. Zrzeszenia Księży Muzyków²³.

Ks. Adam Cieślars, syn Adama i Marii z d. Szkandera, urodził się 27 lipca 1893 r. w Gródku na Śląsku Cieszyńskim. W Cieszynie ukończył pięć klas gimnazjum. Roczny nowicjat odbył w Radnej i tam 5 sierpnia 1912 r. złożył czasowe śluby zakonne. W 1913 r. w trakcie studiów filozoficznych w Radnej w 1913 r. zdał maturę. Skierowany na asystencję do Przemyśla, uczęszczał dodatkowo do przemyskiego Wyższego Seminarium Duchownego na wykłady z teologii i w tamtejszej katedrze 9 maja 1920 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Pelczara. Po rocznej pracy w studentacie filozoficznym w Krakowie zapisał się na mineralogię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Studia ukończył z Dyplomem nauczyciela przyrody. Odbył dwie wyprawy naukowe: na Etnę (1924 r.) i do Alp Zachodnich (1926 r.)²⁴. W latach 1925-1928 był dyrektorem Schroniska im. Księcia Adama Lubomirskiego w Krakowie, następnie redaktorem czasopisma „Młodzież Misyjna”. W 1932 r. został dyrektorem nowej placówki szkolno-wychowawczej w Ostrzeszowie. Po dwóch latach inspektor przeznaczył go na dyrektora studentatu filozoficznego w Marszałkach. Mianowany w 1937 r. inspektorem prowincji krakowskiej, pełnił ten urząd do maja 1941 r.²⁵ Z powodu choroby uniknął aresztowania 23 maja 1941 r., ale musiał ustąpić ze stanowiska przełożonego inspektorii i ukrywał się w Maćkowicach koło Przemyśla jako kapelan sióstr Rodziny Maryi. Po drugiej wojnie światowej był dyrektorem w Oświęcimiu (1946-1957) i w Przemyśle (1957-1963). Jako delegat inspektorii św. Jacka z siedzibą w Krakowie uczestniczył w 1947 r. w XVI Kapitulie Generalnej w Turynie. Powtórnie mianowany inspektorem w 1963 r., z powodu choroby i podeszłego wieku zrezygnował z tego urzędu po dwóch latach. Ostatnie lata życia spędził w Ostrzeszowie (1965-1975), w charakterze kapelana sióstr nazaretanek i jako rezydent w Marszałkach, gdzie zmarł 19 grudnia 1978 r.²⁶

Na szczególną uwagę zasługuje osoba ks. Jana Szymiora i to nie tylko ze względu na pionierską sześćioletnią pracę w Przemyśle, ale także z powodu dalszej owocnej działalności w kraju i zagranicą. Ks. Szymior urodził się 12 grudnia 1879 r. w Kadłubie Wolnym na Śląsku Opolskim w rodzinie rolniczej. Jego rodzicami byli Antoni i Józefa z d. Niestony, a dwóch braci: Franciszek i Antoni także zostali księżmi w Towarzystwie Salezjańskim. W 1894 r. Jan, naśladowując brata Franciszka, udał się do Turynu. Do nowicjatu wstąpił w Foglizzo i 3 paź-

²³ Por. T. Przybylski, *Ks. Antoni Hlond – Chlondowski – salezjanin – kompozytor*, Kraków 1993, s. 23, 57-60; M. Wacholc, *Ks. Antoni Hlond (Chlondowski), Życie, działalność, twórczość kompozytorska*, t. 1, Warszawa 1996, s. 160-161.

²⁴ Por. A. Świda, *Inspektorzy polskich prowincji salezjańskich*, s. 80-93.

²⁵ Por. J. Krawiec, *Powstanie Towarzystwa św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja i działalność na ziemiach polskich*, Kraków 2004, s. 221.

²⁶ Por. ASIK. T. Personalna ks. A. Cieślara, karta personalna; J. Krawiec, *Cierpieć i być wzgardzonym. Sługa Boży ks. Józef Kowalski 1911-1942*, Kraków 1997, s. 100-103.

dzielnika 1898 r. złożył śluby zakonne. Filozofię studiował we Włoszech (Ivrea, Turyn), a teologię w Marsylii i prywatnie – w Oświęcimiu. Świecenia kapłańskie otrzymał 22 kwietnia 1905 r. w Krakowie. Na nowej placówce w Przemyślu był pierwszym kierownikiem oratorium i katechetą w szkołach podstawowych. Przeznaczony do pracy w Anglii, w latach 1913-1921 kierował Polską Misją Katolicką w Londynie. Z jego inicjatywy powstało tam Polskie Katolickie Towarzystwo Dobroczynności (1914-1926), a od października 1915 r. także szkoła polska. Organizował różne imprezy kulturalne i na miarę możliwości otaczał opieką duszpasterską polskich jeńców na terenie Anglii. Podjął też starania zmierzające do budowy kościoła polskiego, których jednak nie zrealizował z powodu wybuchu I wojny światowej i trudnej sytuacji ekonomicznej w latach następnych²⁷. Do kraju wrócił w 1921 r. i był krótko proboszczem w Aleksandrowie Kujawskim, a następnie w latach 1926-1938 dyrektorem i proboszczem w Krakowie na Dębnikach, gdzie zbudował plebanię i nową świątynię. Podczas okupacji pracował we Lwowie na Łyczakowie przy kościele Matki Boskiej Ostrobramskiej (1939-1942). Z powodu kłopotów zdrowotnych został przeniesiony w 1942 r. do Rzaški pod Krakowem, gdzie pełnił funkcję kapelana sióstr albertynek. Tam zmarł 14 grudnia 1959 r. i został pochowany na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie²⁸.

Przez dziewięć lat dyrektorem i proboszczem przemyskiej parafii był Sługa Boży ks. Jan Świerc, którego bp A. Nowak ustanowił wykonawcą swojego testamentu. Ks. Świerc urodził się 29 kwietnia 1877 r. w Królewskiej Hucie (od 1934 r. Chorzów) na Górnym Śląsku w rodzinie Mateusza i Franciszki Rother. Po czterech klasach niemieckiej szkoły powszechnej wyjechał w 1894 r. do Valsalice pod Turynem. Od początku odznaczał się wybitnymi zdolnościami w nauce i talentem muzycznym. Nowicjat odbył w Ivrea, na zakończenie którego 3 października 1899 r. złożył profesję zakonną. Następnie przez cztery lata w Turynie studiował teologię i prawo kanoniczne, pomagał w prowadzeniu oratorium, a także pełnił obowiązki sekretarza Przełożonego Generalnego ks. M. Rua. 6 czerwca 1903 r. w katedrze turyńskiej przyjął święcenia kapłańskie²⁹. Pierwszym miejscem pracy ks. Świerca był Oświęcim. Do jego obowiązków należały sprawy związane z administracją zakładu, duszpasterstwem w kościele salezjańskim i prowadzenie korespondencji. Po nominacji dyrektora ks. Emanuela Manassero na inspektora nowej Inspektorii Świętych Aniołów Stróżów (14 X 1905 r.), młody ks. Świerc został przełożonym macierzystego domu. Następnie był pierwszym

²⁷ Por. S. Kosiński, *Symior Jan SDB (1879-1959), duszpasterz polonijny, proboszcz, dyrektor zakładu salezjańskiego*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, s. 407; A. Romejko, *Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii*, Tuchów 2001, s. 178-179.

²⁸ Por. ASIK. T. Personalna ks. Jana Symiora; J. Nęcek, *Wspomnienie pośmiertne*, Kraków 1960, s. 1-5 (mps).

²⁹ Por. S. Kosiński, *Świerc Jan SDB (1877-1941), dyrektor zakładów salezjańskich, proboszcz, organizator życia i dzieła salezjańskiego w Polsce, więzień obozu koncentracyjnego*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, s. 431-432.

dyrektorem w Schronisku Lubomirskich w Krakowie (1911-1914), organizatorem placówki szkolno-wychowawczej i proboszczem w Kielcach (1918-1923), przez rok 1923-1924 ponownie dyrektorem w Oświęcimiu, dyrektorem i proboszczem w Przemyślu (1925-1934), dyrektorem i rektorem kościoła we Lwowie na Górnym Łyczakowie (1934-1938) oraz dyrektorem i proboszczem w Krakowie na Dębnikach (1938-1941). Ponadto przez 12 lat pełnił obowiązki radcy inspektorialnego. W czasie pierwszej wojny światowej ks. Świerc organizował duszpasterstwo i pomoc charytatywną w stacji emigracyjnej w Oświęcimiu-Zasole. Na przełomie roku 1924-1925 przez osiem miesięcy kwestował (głosił kazania i prowadził rekolekcje w ośrodkach polonijnych) w Stanach Zjednoczonych na organy dla kościoła w Oświęcimiu. Aresztowany 23 maja 1941 r. w Krakowie, zginął 27 czerwca na zwirowisku oświęcimskim. Trwa jego proces beatyfikacyjny³⁰.

Podczas formacji początkowej przez rok szkolny 1933-1934, tj. trzeci rok praktyki duszpastersko-pedagogicznej zaliczył w Przemyślu bł. ks. Józef Kowalski (1911-1942). Na Zasaniu przygotowywał się on do złożenia ślubów wieczystych³¹.

Oprócz wspomnianej szkoły organistowskiej, drugim ważnym polem pracy salezjanów w Przemyślu był powstały także podczas I wojny światowej „Dom Opieki św. Józefa”. W 1917 r. Stowarzyszenie Opieki nad Młodzieżą powierzyło Towarzystwu Salezjańskiemu prowadzenie sierocińca dla bezdomnych chłopców. Organizatorem i pierwszym dyrektorem tej opiekuńczej placówki został ks. Piotr Wiertelak (1881-1947). Od lipca 1918 r. jego miejsce zajął ks. Wiktor Zdrzałek (1888-1937)³². Ks. Zdrzałek urodził się 23 marca jako syn Józefa i Marii z d. Sonsalla we wsi Sieroty pow. Tarnowskie Góry. Nowicjat skończył w Radnej 28 sierpnia 1908 r. złożeniem ślubów zakonnych. Filozofię studiował w Lublianie (1908-1910), a asystencję odbył w Radnej. Następnie trzy lata studiował teologię w Foglizzo we Włoszech i przez rok w Oświęcimiu, gdzie 8 grudnia 1916 r. przy-

³⁰ Por. J. Ptaszkowski, *Rzecz o dobrej sławie Oświęcimia. Karty z historii Zakładu Księdza Bosko*, Kraków 1998, s. 24-25; W. Żurek, *Żwirowisko oświęcimskie. Męczeństwo polskich salezjanów*, Lublin 2000, s. 79-97.

³¹ Ks. J. Kowalski, urodzony 13 marca 1911 r. w Siedliskach koło Rzeszowa w rodzinie rolniczej. Jego rodzicami byli Wojciech i Zofia z d. Borowiec. Po szkole powszechnej w rodzinnej miejscowości, od 1922 r. uczył się oświęcimskim gimnazjum. Nowicjat odbył w Czerwińsku nad Wisłą (1927-1928 r.), studia filozoficzne w Krakowie i dwa lata asystencji w Czerwińsku. Teologię studiował w Krakowie i 29 maja 1938 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Stanisława Rosponda. Następnego dnia otrzymał nominację na sekretarza inspektorialnego. Aresztowany 23 maja 1941 r. w Krakowie, został zamordowany 4 lipca 1942 r. w Oświęcimiu. 13 czerwca 1999 r. w Warszawie pap. Jan Paweł II wyniósł ks. Kowalskiego do chwały ołtarzy. Por. A. Świda, *Ksiądz Józef Kowalski (1911-1942)*, w: *Chrześcijananie*, red. B. Bejze, t. 7, Warszawa 1982, s. 549-557; J. Krawiec, *Cierpieć i być wzgardzonym*, Kraków 1997, s.137-145.

³² Por. ASIK. T. Przemyśl II. Dodatek do Kroniki.

jął święcenia kapłańskie z rąk bp. A. Nowaka. Po święceniach krótko pracował w macierzystej placówce. 12 I 1917 r. został powołany do wojska niemieckiego³³.

Ks. W. Zdrzałek, po przybyciu do Przemyśla, opanował krytyczną sytuację materialną zakładu. Za jego kierownictwa w 1921 r. z ulicy 3 Maja „Dom Opieki św. Józefa” został przeniesiony do wypożyczonych koszar wojskowych przy ul. Czarneckiego i dzięki temu poprawiły się warunki lokalowe personelu i wychowanków. Ks. Zdrzałek zdobył sobie powszechną sympatię i uznanie w społeczeństwie przemyskim, czego dowodem jest nazwanie sierot z zakładu „Zdrzałkami”. Za zasługi na polu pracy filantropijnej w 1928 r. otrzymał on Srebrny Krzyż Zasługi³⁴. Następnie ks. Zdrzałek pracował w kilku domach salezjańskich: Dworcu koło Lidy (1927-1930), Warszawie – Zakład im. Ks. Siemca (1930-1931), Jarosławiu (1932-1935) i Daszawie w charakterze proboszcza parafii (1936-1937). Zmarł 16 listopada 1937 r. w szpitalu warszawskim na dur brzuszny i został pochowany w Kielcach³⁵.

Z powojennych osób i wydarzeń należy odnotować datę 20 października 1964 r. związaną z przewiezieniem z Sieniawy do Przemyśla trumny ze szczątkami bł. ks. Augusta Czartoryskiego (1858-1893). Ten transport zorganizował administrator domu przemyskiego ks. Władysław Dec, który z kolei został cudownie uzdrowiony w 1989 r. za wstawiennictwem tego Sługi Bożego³⁶.

Ks. W. Dec urodził się 26 stycznia 1907 r. w Daszawie, pow. Stryj, jako syn rolników – Antoniego i Tekli z d. Serafin. Nowicjat odbył w Czerwińsku w roku 1925-1926, filozofię studiował w Marszałkach, a teologię w Krakowie, gdzie też 29 czerwca 1938 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W 1939 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie uzyskał tytuł magistra teologii. Od czerwca tego roku z nominacji bp. Józefa Gawliny pełnił obowiązki kapelana junaków w Lipowicy. Następnie był kapelanem Wojska Polskiego, a od grudnia 1939 r. kolejno kapelanem: Służby Zwycięstwu Polski, Związku Walki Zbrojnej i Armii Krajowej. Działał w obwodzie Przemyśl-Zasanie i w rejonie Lwów-Daszawa. W 1990 r. otrzymał awans na stopień podpułkownika. Ks. Dec zmarł 12 listopada 1999 r. w Przemyślu i został pochowany na zasańskim cmentarzu³⁷.

³³ Por. ASIK. T. Personalna ks. W. Zdrzałka.

³⁴ Por. tamże, Srebrny Krzyż Zasługi, N. 2002/Or., Warszawa 18 II 1928 r.

³⁵ Por. ASIK. T. Personalna ks. W. Zdrzałka; *25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce*, Mikołów 1923, s. 47-51; J. Ślósarczyk, *Historia Prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 2, Pogrzebień 1960, s. 245 (mps).

³⁶ Por. M. Szafarski, *Proces beatyfikacyjny i wyniesienie do chwały ołtarzy ks. Augusta Czartoryskiego*, w: *Błogosławiony Ksiądz August Czartoryski. Patron trudnego powołania*, red. S. Wilk, Lublin 2006, s. 51-54.

³⁷ Por. ASIK. T. Personalna ks. W. Deca; *Poświęcił się Bogu i Ojczyźnie*, „Pogranicze” 16 XI 1999, s. 1-2; J. Pietrzykowski, *Polscy kapelani salezjańscy w okresie drugiej wojny światowej*, „Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne” 20 (2004), s. 480.

Na przestrzeni stuletniej obecności salezjanów w Przemyślu z tą placówką wychowawczo-dydaktyczną i duszpasterską związani byli najwybitniejsi duchowni diecezjalni i zakonni. Pracowali tutaj święci (bp J. S. Pelczar), błogosławieni (ks. J. Kowalski) i kandydaci na ołtarze: wyznawca Sługa Boży – kard. A. Hlond, prymas Polski, oraz męczennicy: bł. ks. Józef Kowalski i Sługa Boży ks. Jan Świerc. Działalność innych współbraci na trwałe wpisała się w historię nie tylko tego miasta. Dwóch dyrektorów i proboszczów (Antoni Hlond i A. Cieślak) zostali inspektorami. Inni wykazali się dużymi umiejętnościami przy organizowaniu nowych placówek i budowy kościołów (ks. A. Kozak, ks. J. Szymior). Nie sposób pominąć znanych muzyków i kompozytorów pracujących w szkole organistowskiej, jak ks. Zdzisław Kasprzak-Mański (1900-1966), ks. Jan Bednarz (1910-1987) i ks. Jan Kasprzyk (1895-1982), który po przeżyciach w obozach koncentracyjnych wyjechał do pracy wśród Polonii brazylijskiej³⁸.

PIONEERS OF SALESIAN WORK IN PRZEMYŚL, POLAND

Summary

Bishop Józef Sebastian Pelczar was the first co-ordinator of the salesian educational and pastoral establishment in Przemyśl. He was at the same time a great benefactor of the Salesians. He donated 33 thousand of kronas, then the vicar of the Przemyśl cathedral – father canon Karol Krementowski – offered 15 thousand kronas, for which a plot of 5 hectares land with a bungalow and agricultural property were bought on the left-hand side riverbank part of Przemyśl. This landed property gave the above mentioned bishop to the Salesians settling on the River San in Przemyśl in the year 1907. Father August Hlond was the first promoter and director of the place for the youth, he became later provincial of the Polish Salesians in Vienna. He was also the Apostolic Administrator and Bishop of Katowice Diocese, the Archbishop of Gniezno and Poznań, the Primate of Poland, the Cardinal and Archbishop of Gniezno and Warsaw. Some distinguished salesian confreres were linked with the house in Przemyśl like: provincial Fr Antoni Hlond (Chlondowski) and Fr Adam Cieślak; martyrs of Auschwitz: venerable Fr Józef Kowalski and Fr Jan Świerc, director of the “House of Care of St. Joseph” Fr Wiktor Zdrzałek, founders of new churches and organizers of new salesian establishments – Fr Walenty Kozak and Fr Jan Szymior, chaplain to the Forces Fr Władysław Dec, and distinguished musicians, teachers in the School for Organists Fr Zdzisław Kasprzak (Idzi Mański) and Fr Jan Bednarz. Therefore within the hundred-year presence of the Salesians in Przemyśl, many eminent and distinguished priests from different orders and the diocese of Przemyśl were connected with the place.

Nota o Autorze: Ks. dr hab. **JAN PIETRZYKOWSKI SDB** – dyrektor Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej i wykładowca historii Kościoła w WSD TS w Łodzi i w Łądzie n. Wartą. Zajmuje się dziejami Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce.

Słowa kluczowe: salezianie, historia, Przemyśl

³⁸ Por. K. Cichecki, *Zmarli salezianie polscy od roku 1891 do 1991*, Lusaka 1994 (mps).

Ks. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

Ks. RYSZARD F. SADOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

WSPÓLNOTA SALEZJAŃSKA
PW. ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO W ŁOMIANKACH (1982-2007).
JUBILEUSZ CZWIERĆWIECZA ISTNIENIA

1. WSTĘP

16 grudnia 1979 r. nastąpiła reorganizacja struktur Towarzystwa św. Franciszka Salezego w Polsce. Dekretem z tego dnia, ówczesny przełożony generalny Towarzystwa Salezjańskiego ks. Egidio Viganò dokonał erekcji dwóch nowych inspektorii polskich. Z dwóch dotychczasowych inspektorii przez ich podział powstały dwie nowe. Z macierzystej Inspektorii św. Jacka z siedzibą w Krakowie przez wyłączenie z niej pewnej ilości domów powstała Inspektoria św. Jana Bosko z siedzibą we Wrocławiu, natomiast w podobny sposób z Inspektorii św. Stanisława Kostki z ówczesną siedzibą w Łodzi powstała Inspektoria św. Wojciecha z siedzibą w Pile¹.

Wśród domów, które weszły w skład nowopowstałej Inspektorii św. Wojciecha, znalazł się wówczas 1 dom formacyjny w Łądzie n. Wartą. Odbywali tam swoją formację do kapłaństwa i studia teologiczne młodzi współbracia z inspektorii pilskiej, jak również – do 1996 r. – alumni z inspektorii warszawskiej. Po 1996 r. do współbraci inspektorii pilskiej studiujących teologię dołączyli młodzi współbracia Inspektorii św. Wojciecha odbywający formację postnowicjacką i studia filozoficzne. Taki stan utrzymuje się do dnia dzisiejszego. Istotą funkcjonowania takiego domu jest dobrze przygotowany personel wychowawczy i dy-

¹ Zob. *Archivio Salesiano Centrale – Rzym F235, Decreto di erezione canonica dell’Ispettorìa Salesiana di Pila* (kopia); *Archivio Salesiano Centrale – Rzym F235, Decreto di erezione canonica dell’Ispettorìa Salesiana di Wrocław* (kopia); S. Zimniak, *Powstanie i rozwój struktur Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, „Seminare” 22 (2005), s. 31.

daktyczny, który zawsze wymaga stałego napływu nowych dobrze przygotowanych formatorów. Przygotowanie do takiej pracy dokonuje się w sposób szczególny przez specjalistyczne studia teologiczne i studia z innych dziedzin pokrewnych, z których wykłady czy ćwiczenia znajdują się w programie formacji seminaryjnej.

Konieczność przygotowania personelu formacyjnego stanowiła od początku szczególną troskę pierwszego inspektora Inspektorii św. Wojciecha, ks. Henryka Jacenciuka. Już na jednym z pierwszych posiedzeń Rady Inspektorialnej – jak informuje ks. Jacenciuk przełożonego generalnego w liście skierowanym do niego z dnia 24 maja 1981 roku – bardzo żywo dyskutowano tę kwestię². Według ówczesnej organizacji studiów kościelnych w Polsce najlepszymi miejscami, w których wybrani współbracia mogliby odbywać studia przygotowujące ich do przyszłej pracy wykładowców i formatorów był Katolicki Uniwersytet Lubelski i Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie. Ksiądz Inspektor Henryk Jacenciuk zdecydował się raczej wybrać drugą z możliwości. Lublin był bardziej oddalony od centrum inspektorii w Pile niż Warszawa, co utrudniało kontakt studiujących współbraci z inspektorią³. Ponadto w tym czasie niektórzy współbracia już odbywali studia specjalistyczne na ATK. Ze względu jednak na brak domu zakonnego inspektorii pilskiej na terenie archidiecezji warszawskiej albo mieszkali w domach przynależących do Inspektorii św. Stanisława Kostki albo spełniali posługę kapelana w domach żeńskich zgromadzeń zakonnych, bądź mieszkali przy parafiach prowadzonych przez inne zgromadzenia zakonne, służąc posługą kapłańską w tych ośrodkach duszpasterskich. Niektórzy z nich mieszkali także w konwiktach dla księży studentów ATK. Taki stan, zważywszy na specyfikę życia wspólnotowego w naszym Zgromadzeniu, nie mógł zadawać i musiał mieć z tej racji charakter tymczasowy. Potrzebą chwili stało się utworzenie własnego domu zakonnego dla współbraci studiujących na ATK – w Warszawie lub w jej pobliżu.

2. POWSTANIE DOMU W ŁOMIANKACH

Ks. Inspektor Jacenciuk zwrócił uwagę na sąsiadujące z Warszawą Łomianki, gdzie otworzyła się możliwość kupna domu przy ul. Malarskiej 8. Szczególnym atutem tego miejsca było to, że znajdowało się ono w pobliżu Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Budynek znajdował się na działce ziemi o powierzchni 861 m². Dwa budynki miały kilkanaście pomieszczeń o różnej wartości adaptacyjnej dla potrzeb domu zakonnego. Istniała jednak możliwość przygotowania kaplicy, jadalni, kuchni czy magazynów. Wówczas Ksiądz Inspektor Jacenciuk, listem z dnia 24 maja 1981 roku, wystąpił do Księdza Generała z prośbą o pozwo-

² Zob. *Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Pilskiej, t. Łomianki, List Księdza Inspektora Henryka Jacenciuka do Przełożonego Generalnego z dnia 24.05.1981.*, L.dz. 110/81 (kopia).

³ Zob. tamże.

lenie na kupno owego domu⁴. Po otrzymaniu zgody od przełożonego generalnego 5 sierpnia 1982 r. sfinalizowano umowę kupna z dotychczasowym właścicielem. W akcie tym, który odbył się w Państwowym Biurze Notarialnym w Nowym Dworze Mazowieckim, ze strony Zgromadzenia uczestniczyli: ks. Henryk Jacenciuik – inspektor, ks. Lucjan Gieros – radca inspektorialny i ks. Stefan Metrycki – przewidziany przez inspektora na dyrektora przyszłego domu. Od tego dnia Towarzystwo Salezjańskie Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile stało się hipotecznym właścicielem nieruchomości w Łomiankach przy ul. Malarskiej 8, ujawnionym w Księdze Wieczystej pod numerem KW 12999 wpisanym pod L.dz. nr 1068/82. Dotychczasowi właściciele postanowili opuścić dom do 1 września 1982 r. Dnia 2 września do faktycznie opuszczonego domu wprowadził się ks. Stefan Metrycki⁵. Przez wiele tygodni, a nawet miesięcy, gromadzono potrzebne do funkcjonowania domu wyposażenie i adaptowano pomieszczenia dla potrzeb życia zakonnej wspólnoty salezjańskiej⁶.

Pozostało jeszcze dokonanie starań o kanoniczne unormowanie życia mających zamieszkać tutaj współbraci. Ksiądz Inspektor wraz z Radą Inspektorialną pismem z dnia 6 września 1982 r. zwrócił się do Generała ks. Egidio Viganò o kanoniczne ustanowienie domu salezjańskiego w Łomiankach. Na tytularnego patrona wybrano św. Franciszka Salezego⁷. Dwa dni później Inspektor zwrócił się do metropolity gnieźnieńsko-warszawskiego, ks. arcybiskupa Józefa Glempa, z prośbą o wyrażenie zgody na kanoniczną erekcję domu zakonnego i ustanowienie w nim kaplicy zakonnej przeznaczonej do sprawowania w niej Eucharystii i innych praktyk religijnych przewidzianych przepisami Konstytucji Towarzystwa Salezjańskiego⁸. Dnia 22 września wikariusz generalny Towarzystwa Salezjańskiego, ks. Kajetan Scivo, podpisał dekret o kanonicznym erygowaniu domu w Łomiankach dla studiujących współbraci⁹. Podobną decyzję, dekretem z dnia 28 września 1982 r., podjął arcybiskup Józef Glemp, udzielając nowej placówce zakonnej swego błogosławieństwa¹⁰.

Pierwszą wspólnotę domu stanowiło 6 współbraci:

| | |
|-----------------------|----------------------------|
| Ks. Stefan Metrycki | - dyrektor, |
| Ks. Leszek Smagliński | - student historii sztuki, |

⁴ Zob. tamże.

⁵ Zob. *Kronika Domu Salezjańskiego w Łomiankach*, t.1, s. 3.

⁶ Zob. tamże, s. 3nn.

⁷ Zob. *Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Pilskiej*, t. *Łomianki*, *List Rady Inspektorialnej do Przełożonego Generalnego z dnia 6 września 1981*, L.dz. 247/82.

⁸ Zob. *Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Pilskiej*, t. *Łomianki*, *List Księdza Inspektora Henryka Jacenciuika do arcybiskupa Józefa Glempa z dnia 8 września 1981*, L.dz. 248/82.

⁹ Zob. *Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Pilskiej*, t. *Łomianki*, *Decretum Canonicae Ereptionis Domus*, Prot. N. 308/82.

¹⁰ Zob. *Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Pilskiej*, t. *Łomianki*, *Kuria Metropolitalna Warszawska*, *Dekret zezwalający na erekcję domu zakonnego*, Nr 7149/Z/82.

- Ks. Henryk Stawniak - student prawa kanonicznego,
 Ks. Zbigniew Łepko - student filozofii, kapelan Sióstr Urszulanek
 zamieszkały w Warszawie przy ul. Wiślanej 2,
 Ks. Zenon Mach - student teologii dogmatycznej,
 Ks. Jerzy Worek - student psychologii.

Dwaj ostatni zamieszkiwali u Bonifratrów w Warszawie włączając się w pracę duszpasterską tamtejszej parafii.

3. STRUKTURA WSPÓLNOTY

W sumie, w ciągu 25 lat istnienia, przez dom w Łomiankach przewinęło się 41 współbraci. Struktura domu nie odbiega od struktury innych domów salezjańskich.

Na czele wspólnoty stoi dyrektor. W ciągu ćwierćwiecza funkcję tę sprawowało 6 współbraci:

- Ks. Stefan Metrycki (1982-1985)
 Ks. Jerzy Worek (1985-1988)
 Ks. Jan Gliściński (1988-1994)
 Ks. Henryk Skorowski (1994-2000)
 Ks. Adam Durak (2000-2005)
 Ks. Ryszard Sadowski (2005-2008)

Funkcję wikariusza dyrektora pełnili w kolejnych latach następujący współbracia: ks. Jerzy Worek, ks. Henryk Stawniak, ks. Jan Gliściński, ks. Henryk Skorowski, ks. Adam Durak, ks. Jarosław Koral, ks. Krzysztof Niegowski.

W pierwszych latach istnienia wspólnota nie posiadała formalnie mianowanego ekonomy domu. Zadania związane z tą funkcją były podzielone pomiędzy poszczególnych współbraci. Pierwszym, formalnie mianowanym w 1989 r., ekonomem wspólnoty był ks. Janusz Sikora. Po nim funkcję tę sprawowali: ks. Tomasz Seń, ks. Janusz Nowiński, ks. Jarosław Koral, ks. Dariusz Buksik, ks. Waldemar Łachut, ks. Arkadiusz Domaszek, ks. Ryszard Sadowski, ks. Zdzisław Toll i ks. Marcin Nowicki.

Od początku istnienia wspólnoty, przez bardzo wiele lat, funkcję spowiednika wspólnoty sprawował ks. Czesław Lauferski, współbrat z Bazyliki Najświętszego Serca Pana Jezusa w Warszawie. Po jego śmierci funkcję tę sprawuje aktualnie ks. Tadeusz Kołosowski.

Oczywiście, przez wszystkie lata istnienia wspólnoty istniała i funkcjonowała Rada Domu. Trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, że tradycją domu w Łomiankach było nadanie szczególnego znaczenia zgromadzeniu całej wspólnoty współbraci i ich udział w decyzjach dotyczących życia i działalności wspólnoty.

Obecnie wspólnotę w Łomiankach stanowią współbracia wyłącznie mieszkający na miejscu. Przez wiele lat do wspólnoty przynależeli jednak współbracia,

którzy mieszkali poza Łomiankami. Należy tu wymienić kapelanię u Sióstr Urszulanek w Warszawie przy ul. Wiślanej (ks. Zbigniew Łepko, ks. Stefan Metrycki), kapelanię u Sióstr Urszulanek w Chylicach (ks. Arkadiusz Dąbrowski, ks. Janusz Sikora), kapelanię u Sióstr Salezjanek w Międzylesiu (ks. Henryk Stawniak), kapelanię u Sióstr Elżbietanek w Zalesiu Górnym (ks. Tadeusz Kołosowski, ks. Krzysztof Hagedorn, ks. Dariusz Buksik).

Gdy chodzi o działalność współbraci, zarówno tych, którzy mieszkają obecnie w domu w Łomiankach, jak i tych, którzy przewinęli się przez dom w ciągu 25-lecia jego istnienia, to trzeba wskazać na następujące aspekty tej działalności: studia specjalistyczne i działalność dydaktyczna i naukowo-badawcza na ATK/UKSW oraz w innych ośrodkach akademickich i Wyższych Seminariach Duchownych, działalność duszpasterska w okolicznych parafiach, głoszenie rekolekcji i misji ludowych, kapelania i posługa duchowa w żeńskich zgromadzeniach zakonnych, które mają swoje domy w Łomiankach, i wreszcie – bardzo aktywna działalność na rzecz Inspektorii św. Wojciecha: udział w Radzie Inspektorialnej i komisjach inspektorialnych oraz aktywne uczestnictwo w organizacji wielu kapituł inspektorialnych, udział z wykładami i konferencjami w zjazdach różnych grup współbraci z naszej i bratnich inspektorii i wreszcie organizowanie konferencji naukowych. Przedstawmy pokrótce tę działalność we wszystkich wymienionych aspektach.

4. STUDIA I DZIAŁALNOŚĆ DYDAKTYCZNA ORAZ NAUKOWO-BADAWCZA

Jest to ten aspekt działalności domu w Łomiankach, który dotyczy niemal wszystkich współbraci, którzy mieszkali czy mieszkają w domu w Łomiankach. Tylko niewielu zajmowało się działalnością pozanaukową.

W ciągu 25 lat współbracia podejmowali i w zdecydowanej większości ukończyli studia w różnych dyscyplinach naukowych, nie tylko teologicznych.

| Lp. | Dyscyplina naukowa | Ilość studiujących współbraci |
|-----|---------------------------|-------------------------------|
| 1. | Teologia dogmatyczna | 4 |
| 2. | Katolicka Nauka Społeczna | 4 |
| 3. | Teologia biblijna | 3 |
| 4. | Teologia moralna | 2 |
| 5. | Liturgia | 2 |
| 6. | Teologia fundamentalna | 2 |
| 7. | Prawo kanoniczne | 2 |
| 8. | Historia sztuki | 2 |

| | | |
|-----|---------------------|---|
| 9. | Psychologia | 2 |
| 10. | Metafizyka | 2 |
| 11. | Filozofia przyrody | 1 |
| 12. | Logika | 1 |
| 13. | Teologia duchowości | 2 |
| 14. | Patrologia | 1 |
| 15. | Katechetyka | 1 |
| 16. | Homiletyka | 1 |
| 17. | Teologia pastoralna | 1 |
| 18. | Muzykologia | 1 |

Jak przebiegały studia i działalność dydaktyczna i naukowo-badawcza współpraci według lat, tak jak przybywali oni do wspólnoty w Łomiankach?

Ks. Henryk Stawniak rozpoczął studia specjalistyczne na Wydziale Prawa Kanonicznego ATK 1 października 1981 r. Przez pierwszy rok studiów mieszkał w konwicie dla księży studentów przy ul. Dewajtis w Warszawie. Po przybyciu do Łomianek kontynuował studia magisterskie, które ukończył w 1984 r. po napisaniu pracy magisterskiej: *Indywidualna ocena przedmiotu zgody małżeńskiej i celu małżeńskiego w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, pod kierunkiem ks. prof. Mariana Żurowskiego. Pod kierunkiem tegoż w 1987 r. napisał i obronił rozprawę doktorską: *Ewolucja uprawnień i obowiązków małżeńskich jako przedmiot zgody*. W tym samym roku rozpoczął pracę jako adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego ATK i wykładowca prawa kanonicznego w Łądzie. W 2000 r. uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej: *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?* W sumie, na jego aktualny dorobek naukowy składa się 1 książka, 42 artykuły naukowe, 7 artykułów popularnonaukowych, 44 recenzje. Od 2000 r. jest także wykładowcą Instytutu Teologiczno-Pastoralnego w Rzeszowie. W listopadzie 2000 r. został mianowany kierownikiem Katedry Prawa Posługi Nauczania, a w roku następnym – profesorem nadzwyczajnym UKSW. W 2005 r. został wybrany na prodziekana Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW. Jako prawnik kanonista był także sędzią Sądu Biskupiego w Ełku. Istotny jest również udział ks. Henryka Stawniaka w zespołach redakcyjnych czasopism naukowych. Od 2000 r. jest zastępcą redaktora naczelnego „Ius matrimoniale”, a od 2006 r. redaktorem naczelnym „Seminare”.

Ks. Leszek Smagliński rozpoczął w 1982 r. studia z historii sztuki, które ukończył w 1987 r. po napisaniu, pod kierunkiem doc. dra hab. Andrzeja Olszewskiego, pracy magisterskiej: *Kościoty Aleksandra Holasa z lat 1951-1986*. Po ukończeniu studiów opuścił Łomianki i zamieszkał najpierw w domu w Kawni-

cach, a następnie w Łądzie, gdzie przez kilka lat wykładał historię sztuki. Obecnie pracuje w duszpasterstwie parafialnym w Niemczech.

Ks. Jerzy Worek w latach 1979-1984 studiował psychologię na Wydziale Filozoficznym ATK. Po uzyskaniu magisterium rozpoczął pracę jako asystent w Instytucie Psychologii Wydziału Filozoficznego ATK. W latach 1985-1988 był dyrektorem wspólnoty w Łomiankach. W 1988 r. przerwał pracę na ATK i z woli ówczesnego inspektora został dyrektorem domu formacyjnego (scholastykat) w Rumii. Następnie kilka lat był proboszczem parafii pw. M. B. Wspomożycielki Wiernych w Rumii. W latach 1998-2004 był inspektorem Inspektorii św. Wojciecha. Aktualnie jest dyrektorem wspólnoty i proboszczem parafii św. Jana Bosko w Pile. Przez wiele lat był wykładowcą psychologii w Łądzie.

Ks. Zenon Mach studiował teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym ATK. Studia ukończył w 1984 roku po napisaniu – pod kierunkiem ks. prof. Andrzeja Zuberbiera – pracy magisterskiej: *Główne tendencje teologii i kultu NMP w publikacjach polskich czasopism okresu międzywojennego (1918-1939)*. Po ukończeniu studiów przeniósł się do Łądu, gdzie przez kilka lat był kierownikiem studiów i wykładowcą teologii dogmatycznej. Aktualnie pracuje w duszpasterstwie parafialnym.

Ks. Zbigniew Łepko studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK rozpoczął w 1982 r. Uwieńczył je stopniem naukowym doktora w 1988 r. na podstawie rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. doc. dra hab. Bernarda Hałaczka: *Antropologia Konrada Lorenza*. W tym samym roku rozpoczął pracę naukowo-dydaktyczną na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. W 2003 r. na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej: *Antropologia kryzysu ekologicznego* uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego. Obecnie jest profesorem nadzwyczajnym UKSW i kierownikiem Katedry Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Poza pracą uniwersytecką ks. Zbigniew Łepko jest wieloletnim wykładowcą przedmiotów filozoficznych w Łądzie. Przez 6 lat był rektorem seminarium i dyrektorem wspólnoty salezjańskiej w Łądzie. Obecnie sprawuje funkcję inspektora Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile. Dorobek naukowy ks. Zbigniewa Łepki stanowi 1 książka, 33 artykuły naukowe, kilka popularnonaukowych oraz 14 recenzji.

Celem przybycia w 1984 r. ks. Henryka Skorowskiego do wspólnoty w Łomiankach było podjęcie przez niego w tymże roku pracy wykładowcy na ATK. Studia z zakresu teologii moralnej rozpoczął w 1977 r. uzyskując 1979 r. magisterium z teologii moralnej po napisaniu pracy magisterskiej pod kierunkiem ks. prof. Helmuta Jurosa: *Etos nauczycieli w obozach koncentracyjnych*. W 1982 r. otrzymał stopień naukowy doktora na podstawie pracy doktorskiej: *Etos Kaszubów w twórczości literackiej Augustyna Necla*, napisanej również pod kierunkiem ks. prof. Helmuta Jurosa. W 1984 r. rozpoczyna pracę naukowo-dydaktyczną na

Wydziale Teologicznym ATK na stanowisku adiunkta. Uchwałą Rady Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK otrzymuje stopień naukowy doktora habilitowanego na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej: *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*. Aktualny dorobek naukowy ks. Skorowskiego obejmuje 15 książek naukowych, 2 popularnonaukowe, 280 artykułów naukowych, 80 – popularnonaukowych, 50 recenzji naukowych. W 1994 roku zostaje mianowany na stanowisko profesora nadzwyczajnego, a w 2000 – na stanowisko profesora zwyczajnego. W 1997 r. otrzymuje tytuł naukowy profesora. W 1998 r. zostaje kierownikiem Katedry Teorii Państwa i Polityki Międzynarodowej. W latach 1994-1996 był prodziekanem Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, w latach 1996-2005 – dziekanem tegoż Wydziału. Od 2005 r. jest prorektorem UKSW. Poza UKSW ks. Skorowski jest wieloletnim wykładowcą teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej w naszych studentach w Łądzie i Łodzi. Przez kilka lat prowadził wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Chrystusowców w Poznaniu. Od kilku lat jest także wykładowcą Instytutu Teologiczno-Pastoralnego w Rzeszowie.

W 1984 roku, przybywszy do Łomianek, rozpoczął studia z zakresu teologii duchowości ks. Zenon Klawikowski. Uwieńczył je w 1987 r. licencjatem z teologii na podstawie pracy: *Duchowość salezjańska w świetle Konstytucji i Uchwał Kapituł Generalnych okresu posoborowego*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Olejnika. Następnie udał się na dalsze studia na Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie, które ukończył uzyskaniem doktoratu na podstawie rozprawy doktorskiej: *L'Eucaristia nelle Costituzioni della Società di San Francesco di Sales. Contributo per la spiritualità salesiana*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Achille Triacca. Po studiach w Rzymie rozpoczął pracę w Łądzie jako wychowawca i wykładowca teologii życia wewnętrznego. W latach 1995-2004 był wikariuszem inspektorialnym. Aktualnie jest dyrektorem wspólnoty w Łądzie i rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego.

Również w 1984 r. rozpoczął studia z zakresu patrologii ks. Tadeusz Kołosowski. Uwieńczył je w 1988 roku magisterium na podstawie, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Emila Stanuli, pracy magisterskiej: *Stan pierwotny człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*. W tym samym roku rozpoczął pracę naukowo-dydaktyczną na stanowisku asystenta w Katedrze Historii Kościoła Starożytnego na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK. W 1992 r. na podstawie napisanej pod kierunkiem ks. prof. Emila Stanuli rozprawy doktorskiej: *Chryścianizacja wsi według pism św. Cezarego z Arles* uzyskał stopień naukowy doktora. W tym samym roku został mianowany na stanowisko adiunkta w Katedrze Historii Kościoła Starożytnego. W 2000 r. habilitował się na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej: *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*. Aktualnie na dorobek naukowy ks. Kołosowskiego składają się 1 książka, 36 artykułów naukowych, 1 tłumaczenie

z języka łacińskiego, 5 recenzji naukowych. W 2001 r. został mianowany na stanowisko profesora nadzwyczajnego UKSW, a rok później został kierownikiem Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Łacińskiej. W 2005 r. został kierownikiem Sekcji Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej. Jest członkiem zespołu redakcyjnego „Pism Starochrześcijańskich Pisarzy” i „Studia Antiquitatis Christianae”. Przez kilka lat był redaktorem „Biuletynu Patrystycznego”. Od 1990 r. jest wykładowcą w Łądzie (język łaciński, język grecki, patrologia, metodyka pracy naukowej).

W 1986 r. przybył do Łomianek ks. Jan Gliściński, by podjąć pracę na ATK. Ks. Gliściński w latach 1975-1979 odbył studia specjalistyczne na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie na Wydziale Literatury Klasycznej i Chrześcijańskiej. Ukończył je doktoratem na podstawie rozprawy: *Doctrina de catechizandi rudibus apud sanctum Augustinum*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. C. Riggi. Po studiach w Rzymie, w latach 1979-1985, mieszkał w Łądzie, gdzie pełnił m.in. funkcję kierownika studiów, a także był wykładowcą języków klasycznych i patrologii. W 1986 roku rozpoczął pracę dydaktyczną i naukową na ATK, kontynuując jednocześnie pracę wykładowcy w Łądzie. W latach 1986-1990 był adiunktem w Katedrze Literatury i Teologii Zachodu na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK. W 1990 roku uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego na podstawie dorobku naukowego i rozprawy *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*. Ogólnie na dorobek naukowy ks. Gliścińskiego składają się 2 książki, 20 artykułów naukowych, ponad 20 popularnonaukowych, 13 recenzji. Po habilitacji został kierownikiem Katedry Historii Kościoła Starożytnego. W 1994 r. został mianowany na stanowisko profesora nadzwyczajnego ATK. W 1996 r. zrezygnował z pracy na ATK i udał się do Niemiec, gdzie pracował w duszpasterstwie parafialnym. Był redaktorem naczelnym rocznika „Seminare”, a także współredaktorem serii patrystycznej „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”.

Ks. Janusz Nowiński studia specjalistyczne z zakresu historii sztuki odbywał na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK w latach 1987-1991. W 1991 r. rozpoczął pracę na stanowisku asystenta w Katedrze Historii Sztuki Nowożytnej kierowanej przez ks. prof. Janusza St. Pasierba. W 1998 r. doktoryzował się na podstawie rozprawy: *Przechowywanie eucharystii w Kościele Zachodnim w chrześcijańskim antyku i wiekach średnich. Studium treści i formy*, napisanej pod kierunkiem prof. Zbigniewa Bani. W 1999 r. został mianowany na stanowisko adiunkta w Katedrze Historii Architektury Średniowiecznej i Nowożytnej. Na dorobek naukowy ks. Nowińskiego składają się: 1 książka, 1 album popularnonaukowy, około 25 artykułów naukowych i kilkanaście artykułów popularnonaukowych. Był organizatorem i kuratorem siedmiu wystaw sztuki współczesnej; uczestniczył jako autor w trzech wystawach fotograficznych. Opracował scenariusze i uczestniczył w produkcji czterech programów telewizyjnych na temat symboliki sztuki sakralnej. Jest autorem około 25 realizacji plastycznych

i multimedialnych. Opracował koncepcję teologiczno-artystyczną wystroju wnętrza pięciu kościołów i trzech kaplic. Jest współautorem projektu aranżacji terenu wokół dawnego opactwa w Łądzie oraz rewitalizacji i adaptacji przyklasztornych ogrodów. Opracował, jako współautor, wniosek wraz z dokumentacją o wpisanie przez Prezydenta RP opactwa w Łądzie nad Wartą na listę Pomników Historii Rzeczypospolitej. Od 1994 roku wchodzi w skład redakcji „Saeculum Christianum” wydawanego przez Wydział Nauk Historycznych i Społecznych ATK/UKSW, jest również członkiem redakcji „Zeszytów Naukowych Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych – Historia Sztuki”. W 1999 r. został mianowany kierownikiem Zaocznego Studium Nauk Historycznych przy Instytucie Nauk Historycznych UKSW, a od lutego 2001 r. kierował również Nauczycielskim Studium Podyplomowym „Sztuka” na UKSW. Od 1992 roku jest wykładowcą historii sztuki sakralnej i konserwacji zabytków w Łądzie. W lutym 2000 r. został mianowany przez Ks. Inspektora Jerzego Worka na Inspektorialnego Konsultanta w zakresie projektów kościołów, wyposażenia i wystroju wnętrz w zakresie sztuki sakralnej oraz opiekuna dzieł sztuki w Łądzie. W latach 2000-2001 był redaktorem prowadzącym dwutygodnik popularnonaukowy *Starożytne Cywilizacje*. Natomiast w latach 2000-2002 był konsultantem ikonograficznym serii *Jan Paweł II. 2000 lat chrześcijaństwa* oraz *Jan Paweł II. Księga Świątych*. Od 1999 r. jest członkiem Stowarzyszenia Historyków Sztuki.

W 1987 r. studia specjalistyczne z zakresu Katolickiej Nauki Społecznej podjęli ks. Leszek Głuchowski i ks. Jerzy Królak. Po ukończeniu studiów powrócili do pracy duszpasterskiej.

W 1988 r. do wspólnoty w Łomiankach przybył ks. Adam Durak. Swoje studia specjalistyczne odbył w Rzymie. Najpierw w 1980 r. zdobył licencjat z liturgiki w Papieskim Instytucie Liturgicznym „San Anselmo”, przedstawiając pracę licencjacką pt. *La luce divina pasquale nella Missa in notte del Natale del Signore*. Następnie w 1982 r. otrzymał stopień naukowy doktora na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu św. Urbana na podstawie rozprawy: *L'iniziazione cristiana, mistagogia della Carità. Studio teologico biblico liturgico e pastorale dell'OICA*. W 1982 r. przybył do Łądu, gdzie wykładał liturgikę, a także teologię dogmatyczną. W tym czasie przez 2 lata wykładał liturgikę w WSD Ks. Misjonarzy św. Rodziny w Kazimierzu Biskupim i w studentacie filozoficznym w Kutnie-Woźniakowie. W latach 1982-1987 pełnił w seminarium funkcję katechety, a przez rok był wikariuszem Dyrektora. Po przybyciu do Łomianek, kontynuując pracę dydaktyczną w Łądzie, podjął wykłady z liturgiki na ATK i w Filii ATK w Łodzi. Habilitował się na Wydziale Teologicznym ATK na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej: *Treści uczestnictwa we Mszy świętej w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich (Niedziele Wielkiego Postu i Paschy)*. Ogólnie, na dorobek naukowy ks. Duraka składa się 5 książek autorskich, 3 książki redagowane, 72 artykuły naukowe, 25 artykułów popularnonaukowych, 39 recenzji. Od 1993 r. był kie-

rownikiem Katedry Historii Liturgii na Wydziale Teologicznym ATK, a od 1996 r. – kierownikiem nowo utworzonej Katedry Hermeneutyki Liturgii. W 1995 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym ATK. W 1999 r. otrzymał tytuł naukowy profesora nauk teologicznych. Przez kilka lat był prodziekanem Wydziału Teologicznego ATK/UKSW. Od 1997 r. był zastępcą redaktora naczelnego *Seminare*. Od 1998 r. pełnił funkcję przewodniczącego Sekcji Wykładowców Liturgiki przy Radzie Naukowej Episkopatu Polski. W maju 2001 r. został mianowany konsultorem Komisji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. W latach 1992-1995 był wikariuszem inspektorialnym Inspektorii św. Wojciecha.

W 1988 r. studia z teologii dogmatycznej podjął ks. Janusz Sikora. Po uzyskaniu licencjatu z teologii przez 2 lata pracował w duszpasterstwie. Powrócił do domu w Łomiankach (kapelan w Chylicach) celem uwieńczenia swych studiów doktoratem z teologii. Rozprawę doktorską: *Nowe nurty eschatologii w polskiej literaturze teologicznej (1964-1993)*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. Lucjana Baltera, obronił w 1996 r. Po doktoracie swoją działalność, która koncentruje się wokół katechizacji i duszpasterstwa: był m.in. dyrektorem wspólnoty i proboszczem parafii w Słupsku. Jest także wykładowcą teologii dogmatycznej w Łądzie.

Ks. Zenon Hnateczak studia specjalistyczne z zakresu teologii moralnej, uwieńczone licencjatem z teologii, odbył w latach 1989-1991. Po studiach zamieszkał w Łądzie, gdzie wykładał teologię moralną. Spełniał także we wspólnocie łądzkiej ważne funkcje wychowawcze. Przez kilka lat był kierownikiem studiów. W 1996 r. uzyskał stopień naukowy doktora na podstawie rozprawy: *Meta-noia jako proces formacji osoby w świetle najnowszych dokumentów Kościoła. Studium teologiczno-moralne*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Pawła Góralczyka. Obecnie jest dyrektorem wspólnoty w Swobnicy i magistrem nowicjatu.

W latach 1989-1992 studia z liturgiki odbywał ks. Sławomir Niemczewski. Po uzyskaniu licencjatu z teologii zamieszkał w Łądzie, gdzie wykładał liturgikę i był wychowawcą młodych współbraci. Przez 6 lat był ekonomem inspektorialnym. Obecnie pracuje w duszpasterstwie w Niemczech.

W latach 1990-1993 teologię biblijną studiował ks. Tomasz Seń. Po uzyskaniu licencjatu z teologii pracował w salezjańskim domu formacyjnym w Cremisan (Izrael), a następnie kilka lat w Łądzie, gdzie był wykładowcą Pisma Świętego i proboszczem parafii. Aktualnie pracuje we Włoszech.

Od 1991 r. teologię biblijną studiował ks. Krzysztof Hagedorn. Uzyskał licencjat z teologii na podstawie pracy: *Starotestamentalne znaczenie biblijnego pojęcia „mdojah” – „dzisiaj”*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Jana Łacha. Po odbytych studiach powrócił do pracy duszpasterskiej. Aktualnie jest proboszczem w Niemczech.

W 1992 r. studia z zakresu Katolickiej Nauki Społecznej rozpoczął ks. Jarosław Koral. W trakcie studiów w latach 1994-1996 przebywał na stypendium nau-

kowym w Niemczech – Theologische Fakultät Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit Universität Freiburg. Studia uwieńczył doktoratem w 1995 r. na podstawie rozprawy doktorskiej: *Procesy przemian społeczno-obyczajowych na Ziemiach Zachodnich po II wojnie światowej na przykładzie Ziemi Świebodzińskiej*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Henryka Skorowskiego. Po doktoracie rozpoczął pracę naukowo-dydaktyczną na stanowisku adiunkta na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK. Przez kilka lat był dyrektorem Studium Pracy Socjalnej Caritas. Stopień naukowy doktora habilitowanego uzyskał na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej: *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*. Aktualny dorobek naukowy ks. Korala obejmuje 3 książki, 47 artykułów naukowych, 6 artykułów popularnonaukowych, 16 recenzji. W 2002 r. został mianowany na stanowisko profesora nadzwyczajnego UKSW. Od września 2005 r. jest prodziekanem Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. Jest ponadto wykładowcą Katolickiej Nauki Społecznej w salezjańskich seminariach w Łądzie i Łodzi oraz wykładowcą w Instytucie Jana Pawła II w Rzeszowie. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej, Ogólnopolskiej Sekcji Teologów Moralistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Politologów. Od 2001 r. jest konsultorem Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski, a w latach 2003-2005 był przewodniczącym Kapituły *Ubi Caritas*. Należy także do kolegium redakcyjnego Rocznika Naukowego „Caritas” oraz rocznika „Seminare”. Jest członkiem rady programowej Studium Generale Europa.

W 1992 r. studia z psychologii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK rozpoczął ks. Dariusz Buksik. Ukończył je w 1996 r., uzyskując tytuł magistra psychologii na podstawie pracy magisterskiej: *Niektóre cechy osobowości w rozwoju moralnym okresu młodzieńczego a wrażliwość sumienia*, napisanej pod kierunkiem ks. dra Zdzisława Golana. W tym samym roku rozpoczął zajęcia dydaktyczne z psychologii, m. in. w Studium Caritas na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK. W 1997 roku rozpoczął wykłady z psychologii w Łądzie. W 2001 r. uzyskał stopień naukowy doktora na podstawie rozprawy doktorskiej: *Zależności korelacyjne pomiędzy wrażliwością sumienia a wybranymi elementami osobowości*, napisanej pod kierunkiem prof. Krystyny Ostrowskiej. W tym samym roku został adiunktem na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Katedrze Psychologii Religii. Na jego dorobek naukowy składają się: 1 książka, 12 artykułów naukowych, 11 recenzji, 6 publikacji popularnonaukowych (psychologiczno-pedagogicznych), 7 publikacji popularnonaukowych (teologiczno-katechetycznych).

W 1993 r. studia z teologii dogmatycznej rozpoczął ks. Wiesław Prądyński. Ukończył je licencjatem z teologii w 1995 r. Przez 2 lata wykładał teologię dogmatyczną w Łądzie. Swą aktualną działalność koncentruje wokół pracy duszpasterskiej.

W latach 1993-1995 teologię fundamentalną studiował ks. Michał Rychert. Swoje studia uwieńczył licencjatem z teologii.

W latach 1994-1997 katechetykę studiował ks. Jarosław Klusak. Po uzyskaniu licencjatu z teologii zamieszkał w Łądzie, gdzie rozpoczął wykłady z katechetyki. Przez kilka lat, podczas pobytu w Łądzie, był także wychowawcą młodych współbraci. Aktualnie pracuje w szkole salezjańskiej w Bydgoszczy.

Ks. Ryszard Sadowski w latach 1995-1999 odbył studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK – specjalność logika, które ukończył absolutorium. W 2000-2001 r. studiował w *Dominican University* w River Forest w USA. Po powrocie z USA podjął wykłady z przedmiotów filozoficznych w Łądzie, a także wykłady zlecone na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. Rok później na tymże Wydziale rozpoczął pracę na stanowisku asystenta. W 2004 r. uzyskał doktorat z filozofii na podstawie rozprawy doktorskiej: *Stanowisko Hansa Jonasa wobec problemu psychofizycznego*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Zbigniewa Łepki. Po doktoracie został adiunktem w Katedrze Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki na UKSW. Jest autorem 16 artykułów naukowych i haseł słownikowych, kilku artykułów popularnonaukowych i 14 recenzji książek. W latach 1997-1999 i 2002-2006 – był sekretarzem redakcji czasopisma „Seminarie”, a od 2006 r. jest zastępcą redaktora naczelnego tego czasopisma.

Ks. Waldemar Łachut od 1995 r. studiował homiletykę. Po ukończeniu studiów licencjatem z teologii, zamieszkał w Łądzie, gdzie podjął pracę wykładowcy homiletyki i formatora młodych współbraci. Aktualnie jest kierownikiem postnowicjatu w Łądzie.

W 1996 r. przybył do Łomianek ks. Antoni Balcerzak. Po odbytych uprzednio w Rzymie studiach z teologii pastoralnej na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim rozpoczął w Warszawie studia doktoranckie z Katolickiej Nauki Społecznej. Po ukończeniu studiów pracował w szkole salezjańskiej w Aleksandrowie Kujawskim, gdzie był także dyrektorem wspólnoty, a następnie w parafii pw. M. B. Wspomożycielki Wiernych w Rumii. W listopadzie 2007 r. obronił pracę doktorską na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW napisaną pod kierunkiem ks. prof. Henryka Skorowskiego. Praca była zatytułowana: *Rola katolickich mediów w edukacji i wychowaniu do chrześcijańskiej obecności w świecie. Studium na podstawie audycji młodzieżowych «Czas wzrastania» w Radio Maryja w latach 1991-2004.*

W 1997 r. studia na Wydziale Prawa Kanonicznego ATK rozpoczął ks. Arkadiusz Domaszek. Ukończył je w 2000 r. magisterium z prawa kanonicznego na podstawie pracy: *Formacja zakonna poprzedzająca złożenie profesji wieczystej w Towarzystwie św. Franciszka Salezego*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Juliana Kałowskiego. Po odbyciu studiów doktoranckich, podjął zajęcia dydaktyczne na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW. W 2003 r. uzyskał stopień nauko-

wy doktora na podstawie rozprawy: *Obowiązki i uprawnienia wiernych w zakresie przepowiadania słowa Bożego od Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Henryka Stawniaka. Aktualnie jest adiunktem w Katedrze Prawa o Posłudze Nauczania. Jest autorem 4 artykułów naukowych i 1 recenzji. Jest wykładowcą prawa kanonicznego w Łądzie. Jest sekretarzem redakcji „Seminare”.

W 1998 r. studia doktoranckie z muzykologii na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych podjął ks. Krzysztof Niegowski. Do podjęcia tych studiów uprawniało go uzyskane wcześniej magisterium z teologii i odbyte studia muzyczne. W 1996 r. uzyskał dyplom Średniej Szkoły Muzycznej II stopnia w Pile, w klasie śpiewu solowego. W latach 1992-97 odbył studia w Akademii Muzycznej im. I. J. Paderewskiego w Poznaniu na Wydziale Wychowania Muzycznego i Rytmiki. W 1997 r. uzyskał tytuł magistra sztuki w zakresie Wychowania Muzycznego, otrzymany na podstawie recitalu dyplomowego i pracy magisterskiej: *Działalność muzyczna Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce*, której promotorem była prof. Krystyna Domańska-Mačkowiak. W 2000 r. uzyskał stopień naukowy doktora na podstawie dysertacji: *Antyfonarz krakowski ms. 48 w świetle tradycji europejskiej*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Jerzego Pikulika. Po doktoracie podjął pracę dydaktyczną i naukową jako adiunkt w katedrze Źródeł i Analiz Muzyki Dawnej w Instytucie Nauk Historycznych Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. Ks. Niegowski jest autorem 8 artykułów naukowych, 1 artykułu popularnonaukowego, 2 haseł w słownikach, 8 recenzji książek. Od 2000 r. jest członkiem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, od 2002 r. sekretarzem redakcji „Seminare”, od 2004 koordynatorem ds. Promocji Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, od 2006 r. członkiem Rady Naukowej czasopisma „Musica Sacra Nova”, od 2007 r. członkiem Komitetu Założycielskiego Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego oraz członkiem w/w Stowarzyszenia. Od 1996 r. jest wykładowcą muzyki liturgicznej w Łądzie.

W 1988 r. studia z zakresu filozofii podjął ks. Piotr Grzymała. Po uzyskaniu absolutorium pracował we wspólnocie w Łądzie jako wykładowca przedmiotów filozoficznych i wychowawca młodych współbraci. Obecnie zajmuje się parafialną pracą duszpasterską w Kawnicach.

W latach 1999-2001 studia z zakresu liturgiki, ukończone licencjatem z teologii, odbywał ks. Zbigniew Adamiak. Aktualnie mieszka we wspólnocie w Łądzie, gdzie jest wykładowcą liturgiki i wychowawcą alumnów. Obecnie spełnia w tej wspólnocie funkcję prorektora ds. studiów.

Co można powiedzieć na temat aktualnych studentów w Łomiankach? Ks. Marcin Nowicki, po uzyskaniu licencjatu z teologii, przygotowuje rozprawę doktorską z teologii pastoralnej. Podobnie ks. Paweł Barylak, po licencjacie, przygotowuje doktorat z teologii dogmatycznej. Ks. Maciej Sarbinowski odbywa

studia licencjacko-doktoranckie z teologii fundamentalnej, a ks. Adam Popławski podobne studia z teologii moralnej.

W przeddzień jubileuszu do wspólnoty przybyli ks. Dariusz Sztuk i ks. Jacek Bałemba. Ks. Dariusz Sztuk przybył do Łomianek ze wspólnoty łądzkiej, gdzie był wykładowcą i pełnił funkcję prorektora ds. studiów. Ks. Sztuk, w latach 1995-1998, odbył studia licencjackie w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie zakończone egzaminem z egzegezy biblijnej oraz obroną pracy *ad licentiam in Theologia cum specializatione Biblica* napisanej pod kierunkiem Profesora Alfio Marcello Buscemi OFM, pod tytułem: *Vivere per Dio nel Cristo e secondo lo Spirito (Gal 2,19; 5,24-26; 6,7b-9)*. Po studiach doktoranckich w jerozolimskim Studium Biblicum, w roku 2005 uzyskał stopień naukowy doktora na Wydziale Teologicznym UKSW na podstawie rozprawy *“Życie dla Boga” według świętego Pawła. Studium egzegetyczno-teologiczne formuł dotyczących proegzystencji chrześcijanina*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Waldemara Chrostowskiego. Jest członkiem Associazione Biblica Salesiana oraz Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Od roku 2006 jest zatrudniony na Wydziale Teologicznym UKSW, gdzie od października 2007 r. pełni funkcję adiunkta w Katedrze Literatury Międzytestamentalnej.

Ks. Jacek Bałemba, współbrat z Inspektorii św. Jana Bosko, będzie finalizował na Wydziale Teologicznym UKSW doktorat z teologii duchowości. W roku 1990 uzyskał tytuł magistra teologii na podstawie pracy magisterskiej z teologii moralnej *Wspólnotowe aspekty sakramentu pokuty w świetle nauczania Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, napisanej pod kierunkiem ks. dra hab. Janusza Nagórnego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Licencjat z teologii (*Licentia in Theologia, spec. Spiritualitatis*) w Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim (Università Pontifica Salesiana) w Rzymie uzyskał w 1997 roku na podstawie pracy licencjackiej *„Per la spiritualità del presbitero fondata nel «sentire cum Ecclesia». Accentuazioni emergenti dall'esortazione apostolica Pastores dabo vobis e dalla Prex Ordinationis presbyterorum”*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Achille Maria Triacca SDB. W roku 1992-1993 wykładał teologię moralną w Nowicjacie Córek Maryi Wspomożycielki w Pieszcach. W latach 1998-2001 pełnił obowiązki dyrektora Wspólnoty Postnowicjatu w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, wykładając duchowość salezjańską w tymże Seminarium w latach 1997-2001. Od 2001 do 2003 wykładał duchowość, a od 2003 do 2006 – teologię życia konsekrowanego, w Nowicjacie Towarzystwa Salezjańskiego w Kopcu. Obecnie, na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, przygotowuje pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Urbańskiego rozprawę doktorską z zakresu duchowości salezjańskiej.

5. DZIAŁALNOŚĆ POZANAUKOWA

Obok pierwszoplanowego zaangażowania na polu naukowym, współbracia podejmują także liczne inicjatywy duszpasterskie oraz służą swymi kompetencjami w różnych sektorach działalności Inspektorii św. Wojciecha.

5.1. Działalność duszpasterska

Posługa duszpasterska jest ważnym elementem naszej obecności na terenie archidiecezji warszawskiej. Poprzez doraźną oraz systematyczną pomoc łomiankowscy salezjanie realizują swój charyzmat na płaszczyźnie pastoralnej. Praca duszpasterska jest okazją do kontaktu z wiernymi i konfrontacji nabywanych kompetencji naukowych z praktyką życia.

Działalność duszpasterską można podzielić na systematyczną oraz doraźną. Do pierwszej grupy należy zaliczyć regularną niedzielną pomoc w zaprzyjazznionych parafiach oraz kapelańską posługę siostron zakonnym. Wielu współbraci systematycznie udaje się w niedziele do okolicznych wspólnot parafialnych, służąc kapłańską posługą w konfesjonale i przy ołtarzu.

Niedługo po powołaniu do życia łomiankowskiej wspólnoty zostały podjęte próby nawiązania współpracy z parafią św. Małgorzaty w Łomiankach. Nie owocowało to jednak trwałym włączeniem się w życie tej parafii. Pierwszą udaną i trwałą współpracę nawiązano z parafią świętych Rafała i Alberta na Rudzie w Warszawie. Współpracę z ks. kanonikiem Henrykiem Michalakiem, proboszczem tej parafii, nawiązał ks. Janusz Nowiński w roku 1991. Od tego czasu kolejni współbracia systematycznie pomagali w „Parafii na Rudzie”, uczestnicząc w niedzielnym i pierwszopiątkowym życiu parafialnym. Początkowo w pracę zaangażowany był jednorazowo jeden z naszych współbraci. Z czasem ks. Michalak zwrócił się z propozycją, by dwóch salezjanów służyło niedzielną pomocą. Niedługo potem nawiązaliśmy współpracę z parafią pw. św. Łukasza Ewangelisty przy ul. Górczewskiej 176 w Warszawie oraz Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych na Chomiczówce przy ul. Conrada 7. Współpraca z parafią św. Łukasza trwała do roku 1998. Natomiast niedzielna i pierwszopiątkowa pomoc w parafii M.B. Wspomożycielki trwała nieprzerwanie do roku 2006. W latach 2003-2004 ks. A. Domaszko współpracował z parafią św. Zygmunta na warszawskim Żoliborzu.

W roku 2005, wraz z odejściem ks. Michalaka z parafii na Rudzie, zakończyła się nasza współpraca z parafią św. Rafała i Alberta. W momencie objęcia obowiązków proboszcza parafii św. Franciszka z Asyżu w Izabelinie, ks. kan. Henryk Michalak ponownie zaprosił nas do współpracy i od tej pory ks. Ryszard Sadowski z jeszcze jednym współbratem systematycznie wspomagają izabelińską parafię. W roku akademickim 2006-2007 wspomagaliśmy w niedzielnych obo-

wiązkach duszpasterskich parafię pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Postoliskach w diecezji warszawsko-praskiej, a od października 2007 nawiązaliśmy współpracę z parafią pw. św. Jana Kantego w Sadach Żoliborskich. Od października 2006 roku ks. Adam Popławski i ks. Maciej Sarbinowski systematycznie uczestniczą w niedzielnej i pierwszopiątkowej pracy duszpasterskiej w warszawskiej parafii pw. św. Ojca Pio na Moczydle przy ul. Rybałtów 25, wspomagając jednocześnie miejscowych duszpasterzy w przeprowadzaniu wizyty duszpasterskiej. Od roku 2006 ks. Arkadiusz Domaszczak współpracuje z parafią pw. św. Krzysztofa na Piaskach przy ul. Niedzielskiego 4 w Warszawie. W tym samym czasie ks. Krzysztof Niegowski nawiązał współpracę z parafią Narodzenia Pańskiego w Błoniu.

Kolejnym polem systematycznej pracy kapłańskiej są kapelanie. Od początku swego pobytu w Łomiankach salezianie posługują jako kapelani w domu inspektorialnym Córek Maryi Wspomożycielki w Łomiankach. Od października 1982 r., do końca swego pobytu w Łomiankach, ks. Leszek Smagliński służył jako kapelan Zgromadzeniu Sióstr Najświętszego Imienia Jezus pod opieką Maryi Panny Wspomożenia Wiernych, przy ul. Baonu „Zośka” 6 w Łomiankach. Niektórzy współbracia, oficjalnie przynależący do salezjańskiej wspólnoty w Łomiankach, przebywali poza wspólnotą salezjańską i pełnili funkcje kapelanów różnych wspólnot zakonnych. Ks. Zbigniew Łepko był kapelanem w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego w Warszawie przy ul. Wiślanej 2, a ks. Arkadiusz Dąbrowski i ks. Janusz Sikora służyli temu samemu zgromadzeniu w domu zakonnym w Chylicach k. Warszawy. Kapelanami w klasztorze Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety w Zalesiu Górnym przy ul. Parkowej 41 byli: ks. Tadeusz Kołosowski, ks. Krzysztof Hagedorn i ks. Dariusz Buksik. Natomiast funkcję kapelana we wspólnocie Córek Maryi Wspomożycielki w Międzyzlesiu pełnił ks. Henryk Stawniak. Ponadto, w roku akademickim 1990-1991, obowiązki kapelana Szpitala Dziecięcego w Dziekanowie Leśnym powierzono ks. Januszowi Nowińskiemu.

Nową formą salezjańskiego zaangażowania wspólnoty łomiankowskiej było podjęcie w roku akademickim 2007-2008 obowiązków kapelana Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w kampusie przy ul. Wóycickiego. Obowiązku tego podjął się ks. Paweł Barylak. Od czasu przeniesienia się wspólnoty z zabudowań przy ul. Malarskiej do budynku na ul. Baczyńskiego możliwe było podjęcie systematycznej pracy w formie duszpasterstwa młodzieży akademickiej, które od listopada 2006 r., przy wsparciu całej wspólnoty, prowadzi ks. Maciej Sarbinowski. Wcześniejsze formy zaangażowania współbraci w spotkania duszpasterskie młodzieży akademickiej, ze względu na lokalowych, miały bardziej doraźny i niesystematyczny charakter.

Drugą grupę aktywności duszpasterskich salezjanów z Łomianek można określić jako „doraźną”. Chodzi tu przede wszystkim o głoszenie rekolekcji adwentowych i wielkopostnych oraz misji parafialnych a także pomoc w charakte-

rze spowiedników w okolicznych parafiach przy okazji rekolekcji. Trudno ocenić ilość wygłoszonych przez współbraci rekolekcji, wydaje się jednak, że począwszy od lat 90. salezianie z Łomianek głosili kilkanaście serii rekolekcji parafialnych rocznie.

5.2. Działalność na rzecz Inspektorii św. Wojciecha

Oprócz działalności duszpasterskiej, salezjańska wspólnota w Łomiankach zawsze ofiarnie wspomagała centralne i lokalne aktywności Inspektorii św. Wojciecha. Łomiankowscy salezianie biorą czynny udział w pracach komisji inspekcyjnych, a także angażują się w przygotowanie i animację kapituł inspekcyjnych. Ponadto, chętnie wspomagają placówki salezjańskie w organizowaniu sympozjów i konferencji skierowanych do lokalnych środowisk.

Dyrektor domu w Łomiankach, ks. Adam Durak, w latach 2001-2004 służył Inspektorii swoją pomocą jako radca inspekcyjny. Liczne grono współbraci, przynależąc do wspólnoty łomiankowskiej, pełniło jednocześnie odpowiedzialne funkcje w rozlicznych komisjach inspekcyjnych.

Komisja ds. Formacji i Studiów:

- Ks. Adam Durak – członek komisji w latach 1988-91 i 2000-2005;
- Ks. Jan Gliściński – członek komisji w latach 1993-1994;
- Ks. Ryszard Sadowski – członek komisji w latach 2005-2008;
- Ks. Henryk Skorowski – członek komisji w latach 1984-1986 i 1992-2004;
- Ks. Jerzy Worek – członek komisji w latach 1985-1986.

Komisja ds. Rodziny Salezjańskiej:

- Ks. Stefan Metrycki – członek komisji w latach 1982-1986.

Komisja ds. Kultu Wspomożycielki i Świętych Salezjańskich:

- Ks. Adam Durak – przewodniczący komisji w latach 1987-1992 i 1998-2005;
- Ks. Henryk Skorowski – członek komisji w latach 1984-1985;
- Ks. Jerzy Worek – członek komisji w latach 1984-1985.

Komisja ds. Sztuki Sakralnej:

- Ks. Leszek Smagliński – członek komisji w latach 1984-1985.

Komisja ds. Muzyki i Śpiewu:

- Ks. Krzysztof Niegowski – przewodniczący komisji w latach 1998-2008.

Komisja ds. Administracyjno-Prawnych:

- Ks. Janusz Nowiński – członek komisji w latach 2004-2008.

Komisja ds. Społecznego Przekazu:

- Ks. Janusz Nowiński – członek komisji w latach 1992-1993;
- Ks. Ryszard Sadowski – członek komisji w latach 1995-1998.

Ekipa ds. Duszpasterstwa Młodzieży:

- Ks. Jarosław Klusak – członek ekipy w latach 1995-1997;
- Ks. Stefan Metrycki – członek ekipy w latach 1982-1984.

Komisja ds. Powołań:

- Ks. Zenon Klawikowski – członek komisji w latach 1984-1985.

Inspektorialny Ośrodek Misyjny:

- Ks. Henryk Skorowski – członek ośrodka w latach 1984-1985.

Ponadto ks. Jan Gliściński przez wiele lat pełnił funkcję redaktora Biuletynu Salezjańskiego „Nostra”, a ks. Henryk Skorowski od roku 1993 jest inspektorialnym cenzorem.

Na osobną uwagę zasługuje zaangażowanie wspólnoty łomiankowskiej w międzyinspektorialne działania mające na celu animację pracy redakcyjnej czasopisma „Seminare”. W roku 1994 Redakcja została przeniesiona do domu salezjańskiego w Łomiankach, a kolejni redaktorzy naczelni „Seminare” są członkami tej właśnie wspólnoty: ks. Jan Gliściński (1994-1995), ks. Henryk Skorowski (1995-2006) i ks. Henryk Stawniak (2006-). Znaczną część grona redakcyjnego stanowią współbracia należący do łomiankowskiej wspólnoty: ks. Arkadiusz Domaszek, ks. Jarosław Koral, ks. Krzysztof Niegowski, ks. Ryszard Sadowski i ks. Dariusz Sztuk.

Należy także podkreślić, że właśnie w domu salezjańskim w Łomiankach powstała inicjatywa powstania Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, które – dzięki współpracy pozostałych członków Redakcji „Seminare” – zostało powołane do życia. Wszyscy członkowie Komitetu Założycielskiego TNFS (ks. Krzysztof Niegowski, ks. Tadeusz Kołosowski i ks. Ryszard Sadowski) są członkami wspólnoty salezjańskiej w Łomiankach. W skład Zarządu TNFS wchodzi kolejni członkowie tej wspólnoty: ks. Henryk Skorowski (Prezes), ks. Ryszard Sadowski (Sekretarz) i ks. Henryk Stawniak (Członek Zarządu). Ponadto ks. Arkadiusz Domaszek jest członkiem Komisji Rewizyjnej TNFS, a spośród 21 członków założycieli Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego aż ośmiu to salezianie z Łomianek.

Kolejną inicjatywą, zrealizowaną w łomiankowskim domu salezjańskim, było powołanie do życia *Nagrody im. ks. prof. Adama Duraka*. We współpracy ze Zdzisławem Gajewskim – kuzynem śp. ks. Adama Duraka, współbracia opracowali regulamin i zaprosili przedstawicieli różnych środowisk naukowych do Ka-

pituly Nagrody, w skład której wchodzi m.in. ks. Henryk Stawniak, ks. Henryk Skorowski, ks. Ryszard Sadowski i ks. Krzysztof Niegowski.

6. ZAKOŃCZENIE

Z perspektywy 25 lat widać dynamiczny rozwój wspólnoty, która dojrzewała i rozwijała się w różnych płaszczyznach: intelektualnej, liczebnej i ekonomicznej. Dzięki staraniom dyrektorów wspólnoty, a szczególnie ks. Henryka Skorowskiego i ks. Adama Duraka, udało się rozpocząć budowę nowego domu. W trakcie kadencji ks. Ryszarda Sadowskiego zakończono budowę i wspólnota przeniosła się do nowego lokum. Nowe warunki lokalowe umożliwiły liczebny rozwój wspólnoty i stworzyły możliwości duszpasterskiego oddziaływania na lokalną młodzież akademicką. Nowy dom stał się także zapleczem noclegowym dla współbraci i osób związanych z naszym Zgromadzeniem, którzy w różnych sprawach przyjeżdżają do Warszawy.

Wraz z upływem czasu i intelektualnym rozwojem poszczególnych współbraci zmieniła się pierwotna koncepcja domu salezjańskiego w Łomiankach. Z miejsca, gdzie mieli się kształcić współbracia na potrzeby seminarium w Łądzie n. Wartą, stopniowo powstało środowisko intelektualne pracowników naukowych ATK, a później UKSW. Dziś wspólnota składa się z piętnastu współbraci, spośród których dziesięciu to pracownicy dydaktyczni UKSW, a pozostali to studenci i doktoranci tegoż uniwersytetu.

Na przestrzeni ćwierćwiecza przewinęło się przez salezjańską wspólnotę w Łomiankach liczne grono współbraci, którzy pracują dziś na wielu odpowiedzialnych stanowiskach naszej Inspektorii. Dwóch spośród członków wspólnoty pw. św. Franciszka Salezego w Łomiankach odeszło do wieczności: ks. Jan Gliściński i ks. Adam Durak. Jesteśmy dziś wdzięczni wszystkim, którzy kiedykolwiek tworzyli tę wspólnotę, a swoją modlitwą i pracą przyczynili się do obecnego kształtu domu salezjańskiego w Łomiankach. Niech Ten, który jest Drogą, Prawdą i Życiem nadal błogosławi naszym poczynaniom, pomaga nam odczytywać znaki czasu i po chrześcijańsku odpowiadać na wyzwania, jakie stawia przed nami dzisiejszy świat, w służbie młodemu człowiekowi.

ST. FRANCIS DE SALES SALESIAN COMMUNITY IN LOMIANKI (1982-2007)

Summary

Year 2007 is the 25th anniversary of establishing the St. Francis de Sales' Salesian Community in Lomianki. This article presents the outline of the community's history. It describes work done by members of the community during 25 years of its existence. It also shows scientific progress of the community and its members, pastoral activities and service for the St. Adalbert's Salesian Province in Pila.

Nota o Autorach: Ks. prof. UKSW dr hab. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB – jest historykiem literatury wczesnochrześcijańskiej, pracownikiem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, kierownikiem Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Łacińskiej. W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Ładzie n. Wartą jest wykładowcą patrologii i języka łacińskiego. Ponadto jest członkiem salezjańskiej wspólnoty zakonnej pw. św. Franciszka Salezego w Łomiankach.

Ks. dr RYSZARD F. SADOWSKI SDB – jest adiunktem przy Katedrze Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swoich badaniach zajmuje się zagadnieniami dotyczącymi antropologii filozoficznej i ekologicznej. Ponadto, od roku 2005, jest przełożonym salezjańskiej wspólnoty zakonnej pw. św. Franciszka Salezego w Łomiankach.

Słowa kluczowe: salezjanie, św. Franciszek Salezy, Łomianki

MAŁGORZATA LUBECKA

POROZUMIENIE PAŃSTWO-KOŚCIÓŁ I JEGO REPERKUSJE NA PRZYKŁADZIE WOJEWÓDZTWA OSTROŁĘCKIEGO

WSTĘP

Stosunki państwa z Kościołem zaczęły się gwałtownie zmieniać po sfałszowanych wyborach do Sejmu Ustawodawczego i powstaniu PZPR. Odsunięcie Władysława Gomułki od kierownictwa w partii oraz wyeliminowanie legalnej opozycji było początkiem zmiany polityki państwa również względem Kościoła. Już na początku 1949 roku władze postanowiły zmusić Episkopat Polski do zawarcia formalnego porozumienia z rządem, które potwierdzałoby prymat państwa i stanowiło formalne poparcie Kościoła dla dokonanych zmian ustrojowych.

1. „WYMUSZONE” POROZUMIENIE

Na początku 1950 roku stosunki między Kościołem a państwem uległy znacznemu pogorszeniu. Po upaństwowieniu organizacji charytatywnej „Caritas”, przysłała kolej na odebranie dóbr „martwej ręki”¹. Represyjna polityka rządu i chęć ograniczenia autonomii Kościoła spowodowały konieczność podpisania 14 kwietnia 1950 roku porozumienia z władzami. Ów dokument wydawał się wówczas kompromisem obustronnym. Prymas Stefan Wyszyński był raczej świadomy, iż Kościół nie ma żadnych gwarancji ze strony władz, dążył jednak do zawarcie swoistego *modus vivendi*². W porozumieniu hierarchowie zobowiązali się m.in. do: poszanowania prawa i władzy państwowej, nie utrudniania wprowadzania kolektywizacji rolnictwa, „potępienia zbrodniczej działalności podziemia”³, w tym piętnowania księży, którzy mieli kontakty z tzw. bandami. Du-

¹ Por. *Stosunki między władzą państwową a Kościołem katolickim w Polsce powojennej (1944-1989)*, red. W. Ważniewski, Siedlce 1997, s. 23-26.

² Por. S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Bydgoszcz 1990, s. 15.

³ Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Urząd do Spraw Wyznań (dalej: UdSW), 125/15, *Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu RP i Episkopatem Polski*, s. 1-3.

chowni obiecywali również, że wyjedną w Watykanie zgodę na ustanowienie stałych diecezji na Ziemiach Zachodnich i Północnych. W zamian strona rządowa gwarantowała poszanowanie władzy papieskiej nad Kościołem w Polsce w kwestiach moralności i wiary. Poza tym zobowiązała się również do poszanowania obecności religii w szkole. Gwarantowała także swobodę praktyk religijnych, opiekę duszpasterską w szpitalach i więzieniach. Poza tym uznawała prawo Kościoła do prowadzenia działalności charytatywnej, katechetycznej, publikowania wydawnictw i pism katolickich, działania zakonów i seminariów oraz zezwalała na prowadzenie istniejących jeszcze szkół katolickich.

W podpisanym dokumencie znalazła się również zasada, że papież jest miarodajnym i najważniejszym autorytetem Kościoła w sprawach wiary, moralności i jurysdykcji kościelnej, ale we wszystkich innych sprawach Kościół powinien kierować się „polską racją stanu”⁴. Ten ostatni zapis szczególnie raził Stolicę Apostolską. W komentarzach Watykanu dominowało przekonanie, że Episkopat dał się „podejść” i zamiast uniknąć prześladowania jeszcze mocniej się na nie naraził. Papież zarzucał także Prymasowi, że – zawierając porozumienie z rządem – przekroczył swoje kompetencje, traktował bowiem umowę jako swoisty konkordat. Ten, jak wiadomo, leżał w gestii Stolicy Apostolskiej⁵.

Podpisane porozumienie nie wywołało szczególnego zainteresowania społecznego, chociaż – jak można przeczytać w dokumentach archiwalnych – „w powiecie ostrołęckim pomiędzy ludnością daje się odczuć zadowolenie z zawartego porozumienia, co przejawia się w oficjalnych rozmowach”⁶. Z drugiej jednak strony, lokalne środowisko nauczycielskie obawiało się, że „kler wyzyskując porozumienie będzie starał się masowo wciągać młodzież do organizacji katolickich nie przywiązując wagi do głoszenia haseł pokoju, współpracy z Rządem”⁷. Strona rządowa traktowała tę umowę raczej w kategoriach propagandowych, krytykując jednocześnie wypowiedzi księży, dla których porozumienie było jedynie „martwym” prawem⁸.

Zwrócić jednak należy uwagę, że większość hierarchii kościelnej w Polsce przyjęła je ze zrozumieniem i życzliwością⁹. Taką postawę prezentowali także duchowni powiatu ostrołęckiego, a wśród nich proboszcz parafii Kadzidło,

⁴ Tamże.

⁵ Por. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 110.

⁶ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (dalej: AIPN), 01283/835, *Raport specjalny z wypowiedzi dotyczącej porozumienia Rządu RP z Episkopatem z dnia 23 IV 1950*, s. 11.

⁷ Tamże.

⁸ Por. AAN, Komitet Centralny PZPR (dalej: KC PZPR), 237/VIII-202, *Referat Tow. Pawlaka nt. Stosunki państwa i partii do Kościoła i religii*, s. 86.

⁹ Por. AAN, KC PZPR, 237/VIII-202, *Przeciwko reakcyjnej działalności części hierarchii kościelnej – o trwałe unormowanie stosunków między państwem i Kościołem*, s. 54.

ks. Mieczysław Mieszko¹⁰. Warto także dodać, że zdecydowana większość duchownych wykazywała dobrą wolę i chęć przestrzegania zasad porozumienia. Najlepszym tego przykładem był biskup łomżyński, ks. Czesław Falkowski, który w korespondencji z Prymasem odcinał się od bandy terrorystycznej „Huzara”, a punkt ósmy porozumienia mówiący, że Kościół „zwalczać będzie (...) zbrodniczą działalność band podziemia”, kuria łomżyńska starała się wypełniać lojalnie. Tekst porozumienia został rozesłany wszystkim księżom na terenie diecezji. Ponadto biskup w czasie konferencji dziekanów, dnia 27 kwietnia 1950 roku, wezwał duchowieństwo do lojalnego wykonywania swych obowiązków w ramach zawartego porozumienia¹¹. Warto zauważyć jednak, że nie wszyscy respektowali to stanowisko. Jedną z sióstr zakonnych Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, Stanisława Zych, pielęgniarka Szpitala Powiatowego w Ostrołęce, została wyrokiem Sądu Rejonowego w Warszawie skazana na 7 lat więzienia za udzielanie pomocy materialnej nielegalnej organizacji młodzieżowej o nazwie: „Zjednoczone Stronnictwo Narodowe”¹². Jednak takie przypadki niesubordynacji duchownych były niezwykle rzadkie.

Wkrótce po podpisaniu porozumienia okazało się, że obowiązki zapisane w umowie wiązały jedynie Kościół, a jego prawa gwarantowane przez państwo były systematycznie łamane. Paradoksalnie również wtedy spadły na Kościół największe prześladowania. W niespełna miesiąc od podpisania porozumienia władza zaczęła usuwać religię ze szkół pod pretekstem zamiany ich na ateistyczne szkoły Towarzystwa Przyjaciół Dzieci (TPD). Szykanowano rodziców, zmuszając ich do oddawania dzieci do takich placówek. Argumentacja była prosta – przyszła kariera dziecka i możliwość otrzymania pracy. Represjonowano księży, którzy próbowali uświadamiać rodziców co do szkół TPD. Niejednokrotnie trafiali do więzienia pod zarzutem „nadużywania wolności sumienia w celach wrogich ustrojowi Rzeczypospolitej Polskiej”¹³.

Jedną z pierwszych prób sprawdzenia stopnia uległości Kościoła względem państwa była akcja zbierania podpisów pod tzw. Apelem Sztokholmskim. Była to sytuacja bardzo trudna dla Episkopatu, ponieważ apel miał wyraźny charakter

¹⁰ Por. AIPN, 01283/835, *Raport specjalny w związku z porozumieniem RP-Episkopatu z dnia 23 IV 1950 r.*, s. 5. Ks. Mieczysław Mieszko w swoich rozmowach z ks. prefektem Bolesławem Zawistowskim wielokrotnie podkreślał swoje zadowolenie z podpisanego „nareszcie”, jak mówił, porozumienia z rządem.

¹¹ Por. J. Żurek, *Konspiracja niepodległościowa w Łomżyńskim i udział w niej duchownych katolickich (1945-1952)*, „Studia Łomżyńskie” 16 (2005), s. 64; AAN, UdSW, 37/344, *List bp. Falkowskiego do Prokuratora Generalnego PRL z 8 IV 1953 r.*, s. 3-4.

¹² Por. AIPN, 01283/638, *Zestawienie faktów i przejawów wrogiej działalności dokonanych przez osoby duchowne kościoła rzymsko-katolickiego na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie lat 1945-1963*, s. 15.

¹³ Archiwum Diecezjalne w Łomży (dalej: ADE), Komisja Episkopatu Polski 1950-1960 (dalej: KEP 1950-1960), *Odpis pisma sekretarza Episkopatu Polski, bp. Choromańskiego do dyrektora UdSW z dnia 4 VII 1950 r.* (brak sygnatury i paginacji).

prokomunistyczny i propagandowy. Władzom bardzo zależało na podpisach duchowieństwa, bo podpis księdza, zwłaszcza na wsi, pozwalał przełamać niechęć wiernych do angażowania się w tę akcję. Prorządową aktywnością w tym względzie wyróżnił się szczególnie jeden z księży powiatu ostrołęckiego, proboszcz parafii Troszyn, ks. Stanisław Murawski. Jego zaangażowanie i kilkudniowe dyżury nakłoniły wiernych do składania podpisów¹⁴. Należy wszakże zaznaczyć, że Episkopat pozostawił księżom w tej kwestii wolną rękę. Jednak niektórzy proboszczowie, nie czekając na oficjalne oświadczenie hierarchów, ustosunkowali się do niej wrogo. Również kuria łomżyńska, na czele z biskupem w akcie solidarności z resztą duchowieństwa, odmówiła złożenia podpisów¹⁵. Na skutki tych decyzji nie trzeba było długo czekać. W trybie natychmiastowym zostali usunięci ze szkół: prefekt, ks. Stanisław Ołdakowski oraz katechetka, siostra Maria Mikulska. W obu przypadkach władze szkolne nie podały konkretnych powodów zwolnienia¹⁶. Na miejsce usuniętych nauczycieli zgłosili się nowi kandydaci – księża: Kazimierz Hamerszmit i Stanisław Rogowski. Niestety obaj nie otrzymali zgody na pracę w szkole i znowu bez podania konkretnych przyczyn¹⁷.

Na przełomie 1950/1951 roku zabroniono nauczania religii innym duchownym powiatu, tj.: ks. Stanisławowi Kućmierowskiemu z Czerwina i ks. Julianowi Sulkowskiemu z Nowej Wsi. Powód był prozaiczny – spóźniony podpis pod Apelem Sztokholmskim¹⁸. Ksiądz Ołdakowski próbował odwoływać się od decyzji kuratorium. Kilkakrotnie składał podania do władz oświatowych z prośbą o anulowanie wcześniejszej decyzji¹⁹ – niestety bezskutecznie. Po wielu miesiącach oczekiwania na rozpatrzenie prośby, otrzymał odpowiedź odmowną²⁰. Interwencje w sprawach zwolnionych katechetów podejmowały też kurie diecezjalne. Stosowne podanie do Kuratorium Okręgu Szkolnego Warszawskiego skierowała również Łomżyńska Kuria Diecezjalna²¹. Prośby o zmianę decyzji złożyli też

¹⁴ Por. AAN, Główna Komisja Księży przy ZBoWiD (dalej: GKK), 267, *Deklaracja zgłoszeniowa na członka Związku Bojowników o Wolność i Demokrację i życiorys*, s. 23.

¹⁵ Por. K. Sychowicz, „*Ziemia Łomżyńska*” i jej mieszkańcy w latach 1944-1956, Łomża 2005, s. 111.

¹⁶ Por. AAN, UdSW, 8/241, *Informacja o stanie nauczania szkołach. Stan na dzień 5XI 1951*, s. 2.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. ADŁ, Akta osobowe ks. Stanisława Ołdakowskiego (dalej: Akta ks. Ołdakowskiego), *Podanie ks. Ołdakowskiego do Kuratorium Okręgu Szkolnego Warszawskiego z dnia 12 V 1950 r.*, *Podanie ks. Ołdakowskiego do Ministra Oświaty z dnia 3 II 1950 r.* (brak sygnatury i paginacji).

²⁰ Por. tamże, *Odpis pisma Ministra Oświaty do ks. Ołdakowskiego z dnia 19 IX 1950 r.* (brak sygnatury i paginacji).

²¹ Por. ADŁ, Akta ks. Ołdakowskiego, *Podanie Kurii Diecezjalnej w Łomży do Kuratorium Okręgu Szkolnego Warszawskiego z dnia 21 VII 1950 r.* (brak sygnatury i paginacji).

parafianie²², młodzież²³ i duchowieństwo dekanatu myszyńskiego i ostrołęckiego. Przywrócenie wspomnianego księdza na dawne stanowisko, jak piszą duchowni, „uspokoi opinię publiczną” oraz będzie miało „pozytywny wpływ na twórczą pracę Kościoła i Państwa na naszym terenie”²⁴. Niestety władza nie liczyła się z opinią publiczną, nawet jeśli odwołany duchowny „był wzorem rozumu, piękna i świętości duszy”, a jego nieobecność mogła spowodować, że wielu katolików „odwróci się od Boga”²⁵.

Kolejnym pogwałceniem podpisanego porozumienia było nagminne utrudnianie lub wręcz uniemożliwianie młodzieży wypełniania obowiązków religijnych. Lokalna władza organizowała w czasie przeznaczonym na nabożeństwa różne imprezy szkolne i zawody sportowe. Tego typu praktyki były zawsze krytykowane przez miejscowe duchowieństwo. Także w Ostrołęce, w maju 1950 roku, urządzono zawody sportowe w godzinach mszy świętej. W związku z tym prefekt, ks. Ołdakowski, poinformował z ambony wiernych, że wielu uczniów nie mogło wziąć udziału w niedzielnym nabożeństwie i że dzieło się to mimo podpisanego porozumienia²⁶. Na zakończenie kazania ostrzegł władze, że jeżeli sytuacja będzie się powtarzać, to złoży protest w ministerstwie, ponieważ jego zdaniem „jest to pogwałcanie i uniemożliwianie spełniania podstawowych obowiązków katolickich”²⁷. Niestety, wiara w dotrzymanie porozumienia przez władze była pobożnym życzeniem. Niebawem odnotowano więcej podobnych przypadków. Analogiczna sytuacja powtórzyła się też w Liceum Pedagogicznym w Ostrołęce, gdzie zajęcia były tak układane, by uniemożliwić uczniom uczęszczanie w niedzielę do Kościoła²⁸.

Innym przejawem łamania zasad porozumienia było usuwanie sióstr zakonnych z miejsc pracy w szpitalach i instytucjach opiekuńczych. Także w Ostrołęce usunięto wszystkie siostry ze Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi,

²² Por. tamże, *Podanie parafian Ostrołęki do bp. łomżyńskiego z dnia 1 VIII 1950 r.* (brak sygnatury i paginacji).

²³ Por. tamże, *Podanie młodzieży Państwowej Szkoły Ogólnokształcącej i Państwowego Liceum Pedagogicznego w Ostrołęce do Ministra Oświaty z dnia 13 V 1950 r.* (brak sygnatury i paginacji).

²⁴ Tamże, *Podanie duchowieństwa dekanatu myszyńskiego i ostrołęckiego do Ministra Oświaty z dnia 22 V 1950.* (brak sygnatury i paginacji)

²⁵ Tamże, *Podanie parafian Ostrołęki do bp. łomżyńskiego z dnia 1 VIII 1950 r.* (brak sygnatury i paginacji); por. Archiwum Państwowe m. st. Warszawy (dalej: APW), Oddział w Otwocku (dalej: Oddz. w Otwocku), Komitet Powiatowy PZPR w Ostrołęce (dalej: KP PZPR), s. 86, *Protokół ze zjazdu narady aktywu wiejskiego pow. Ostrołęka w dniu 3 III 1950 r.*, s. 12-13.

²⁶ Por. Ks. W. Jemielity, *Punkty katechetyczne w diecezji łomżyńskiej po 1945 roku*, „Prawo Kanoniczne” 2004, nr 3-4, s. 151.

²⁷ ADŁ, Akta ks. Ołdakowskiego, *Notatka ks. Ołdakowskiego z dnia 7 V 1950 r.* (brak sygnatury i paginacji).

²⁸ AAN, OKK, 251, *Protokół z posiedzenia Prezydium OKK przy ZBoWiD w Warszawie z dnia 1 X 1951 r.*, s. 42.

pracujące w szpitalu i w Domu Dziecka²⁹. Jedną z sióstr, Maria Graczyk (s. Leonia) tak wspomina tamte czasy: „uczyłam i wychowywałam dzieci i młodzież w patriotyzmie i religijności (...) Domy Dziecka otrzymały polecenie, aby nie uczono w nich religii i nie pozwalano na uczestnictwo w niedzielnej Mszy św. Nie mogłam wykonać tego polecenia”³⁰. Siostra Leonia nie czekała długo na skutki swojego nieposłuszeństwa. Jak sama stwierdziła: „bezpieka na tamtym terenie była czujna”³¹. Pod koniec 1950 roku została zatrzymana pod zarzutem „próby obalenia ustroju, wychowywania młodzieży w duchu antyludowym i wpajania wrogiego stosunku do Związku Radzieckiego”³². Wyrokiem Wojewódzkiego Sądu Rejonowego została skazana na 7 lat więzienia, utratę praw publicznych i obywatelskich na 2 lata oraz konfiskatę mienia³³.

Pod koniec 1950 roku stosunki między państwem a Kościołem weszły w fazę ostrego kryzysu. Episkopat próbował łagodzić nabrzmiałą sytuację, wydając deklarację do wiernych, w której popierał Apel Sztokholmski. Niestety, ten akt dobrej woli nie zmienił nastawienia władz państwowych do Kościoła w Polsce. Nadal duchowni byli szykanowani.

Słusznie zauważa H. Konopka, że „komunistom nie zależało na załagodzeniu konfliktów, a wręcz przeciwnie – na ich stałym wyszukiwaniu”³⁴. Władza chciała stopniowo ograniczać wpływy Kościoła, nawet gdyby to było wbrew interesom państwa i narodu. Teorię tą potwierdza oświadczenie rządu wydane tuż po podpisaniu w Zgorzelcu, dnia 6 lipca 1950 roku układu granicznego między Polską a NRD, w którym nie godzi on się na dalsze utrzymywanie tymczasowej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Rząd miał pełną świadomość, że takie rozumowanie stawia Episkopat w bardzo niezręcznej sytuacji względem Watykanu, ale o to przecież chodziło. Poza tym wiedział również, że wymuszając na Prymasie wywiązanie się z kwietniowego porozumienia w takiej właśnie chwili, jest postawieniem go w sytuacji bez wyjścia. Realizacja bowiem trzeciego punktu porozumienia, mówiącego o nakłonieniu przez Prymasa Stolicy Apostolskiej do erygowania na obszarze Ziemi Zachodnich i Północnych stałych diecezji, jest niemożliwa do spełnienia. Mimo to, Prymas, mając świadomość tej

²⁹ Por. AAN, Zrzeszenie Katolików „Caritas”. Zarząd Główny w Warszawie (dalej: ZK „Caritas”), 1/243, *Wykaz zakładów „Caritas”, które przestały istnieć*, s. 2. Po usunięciu i wywiezieniu przez władze sióstr zakonnych Dom Dziecka w Ostrołęce został w 1952 roku upaństwowiony.

³⁰ Z. Pochmara-Wysoczańska, *Brutalna szkoła życia. Rozmowa z Marią Graczyk (s. Leonia)*, „Głos Katolicki” z 9 VI 1996, nr 23 (133), s. 13.

³¹ Tamże.

³² AIPN, 01283/638, *Zestawienie faktów i przejawów wrogiej działalności dokonanych przez osoby duchowne kościoła rzym.-kat. na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie 1945-1963*, s. 12.

³³ Por. tamże.

³⁴ Cyt. za H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944-1961)*, Białystok 1997, s. 15.

prowokacji, a jednocześnie nie chcąc doprowadzić do rozłamów w Kościele, zażądał narzuconych mu wikariuszy kapitulnych. Tej decyzji nie zaakceptowała Stolica Apostolska, która zgodziła się jedynie na mianowanie polskich biskupów tytularnych. Niestety, takiego stanowiska papieża rząd polski nie przyjął do wiadomości, żądając, by na ziemiach odzyskanych mianować biskupów-ordynariuszy³⁵. Ta różnica zdań stała się nowym pretekstem do kolejnej, ostrej kampanii oskarżeń pod adresem Kościoła. Zarzucano mu głównie brak patriotyzmu i popieranie antypolskiego stanowiska Stolicy Apostolskiej.

Ostry kurs władzy przekładał się również na regularne odmawianie wiernym możliwości wstępowania do organizacji religijnych, które zresztą systematycznie rozwiązywano. Władza, używając swoistej perswazji, „zachęcała” młodych katolików, by nie zamykali sobie drogi do dalszej nauki i pracy zawodowej, i wstępowali w szeregi komunistycznego Związku Młodzieży Polskiej (ZMP). Cały tragizm tego pokolenia polegał na tym, że zapisując się do tej organizacji zdawało sobie sprawę, iż stoi ona na gruncie ateistycznym i nie ma nic wspólnego z wiarą. Mimo to duchowni starali się przybliżyć wiernym rzeczywiste cele polityki państwa względem Kościoła. W swoim sprawozdaniu, ze stycznia 1950 roku, Inspektor Propagandy i Agitacji w Ostrołęce, Franciszek Sopyła napisał, że „członkowie organizacji przykościelnych starają się przenikać do ZMP i prowadzić tam robotę destrukcyjną”. W tym samym sprawozdaniu możemy przeczytać także, że akcje tego typu zostały „w porę udaremnione, chociaż w wielu punktach Ostrołęki oraz przy wejściu do budynku ZMP zostały porzucane i wywieszane ulotki o tematyce antypaństwowej i antyradzieckiej, wzywające młodzież do nie wstępowania w szeregi ZMP”³⁶. Nierzadko sami księża posuwali się też do zastraszania młodych działaczy ZMP. Pod groźbą skargi do rodziców oraz ogłoszenia w kościele, że są niewierzącymi, wymuszali na nich układanie zajęć i spotkań zetempowskich tak, by nie utrudniały nikomu uczestniczenia we mszy świętej³⁷.

Pomimo tego, że po podpisaniu porozumienia z rządem paradoksalnie nasilił się terror wobec Kościoła, władza nadal próbowała stwarzać pozory wypełniania postanowień kwietniowej umowy. Przejawem tego był okólnik Ministra Oświaty z dnia 16 lutego 1951 roku, w sprawie rekolekcji szkolnych, który „wielkodusznie” uwzględniał zastrzeżenia hierarchów, nakazując, by władze szkolne ustaliły dni wolne od zajęć na rekolekcje, po uprzednim uzgodnieniu z miejscowym pretektem. Udział w nabożeństwach miał być dobrowolny, zależał od wyrażonego przez ucznia życzenia i zwrócenia się zainteresowanego do władz szkolnych

³⁵ Por. A. Dudek, *Polityka władz komunistycznych wobec kościoła katolickiego 1945-1955*, „Wiadomości Historyczne” 5 (1995), s. 281; J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 28.

³⁶ APW, Oddz. w Otwocku, Warszawski Komitet Wojewódzki PZPR (dalej: WKW PZPR), 376, *Sprawozdanie miesięczne Inspektora Propagandy i Agitacji w Ostrołęce z dnia 9 I 1950 r.*, s. 73.

³⁷ Por. AIPN, 01283/639, *Charakterystyczne fakty i zmiany w sytuacji politycznej na odcinku kleru katolickiego z diecezji łomżyńskiej*, s. 45.

z prośbą o zwolnienie go z lekcji. Okólnik spotkał się z życzliwością duchownych³⁸. Na ogół młodzież chętnie uczestniczyła tak w nabożeństwach, jak i w lekcjach religii³⁹. Zdarzały się jednak przypadki, iż uczniowie nie potrafili skorzystać z możliwości, jaką dawało im wydane zarządzenie. Poddawani głośzonej ateizacji, systematycznie nie chodzili na religię i do kościoła. Często działało się to bez wiedzy i zgody rodziców. Dlatego, w takich sytuacjach, kapłani wysyłali listy do rodziców. Wspomniane metody „perswazji” stosowali księża powiatu ostrołęckiego⁴⁰.

W niektórych diecezjach biskupi, troszcząc się o odpowiedni poziom religijności, wydawali zarządzenia sprzeczne z komunistycznym dekretem o ochronie sumienia i religii z 1949 roku. Takie rozporządzenie ogłosił też biskup łomżyński. W piśmie z dnia 5 kwietnia 1951 nakazywał, by udzielać ślubów tylko tym parom, które zapewnią miejscowego duszpasterza o tym, że ich potomstwo będzie ochrzczone i wychowywane po katolicku. W przeciwnym razie nie zezwalał na udzielanie im tego sakramentu⁴¹.

2. ODDZIELENIE KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA

Rok 1952 przyniósł nowe możliwości i obszary konfrontacji w stosunkach państwo-Kościół. Już na początku roku centralne władze partyjne i rządowe przystąpiły do opracowania nowej konstytucji. Zachowując ciągle pozory poprawności w stosunkach z Kościołem, rząd polski przedstawił projekt ustawy do zaopiniowania biskupom polskim. Ci zaś, po zapoznaniu się z nowymi założeniami konstytucji, skrytykowali część zapisów. Najbardziej bulwersowała duchownych zasada rozdziału Kościoła od państwa. Wychodząc z założenia, że religia jest nadrzędnym elementem wychowania człowieka, spodziewano się, że władza, nawet jeśli nie podzielała tej opinii, powinna była uszanować i respektować prawo każdego człowieka do wychowania religijnego.

Oczywiście, że rząd nie przejmował się uwagami zgłoszonymi przez Kościół. Niemniej jednak sprzeciw hierarchów był pretekstem do kolejnej nagonki na „niepokornych” księży. Pod pozorem antypaństwowych wypowiedzi, władze stanowczo domagały się usunięcia niektórych kapłanów z zajmowanych stanowisk. Taki los spotkał ks. Wacława Zajkowskiego z parafii Piski, któremu Wydział Oświaty zabronił uczyć religii w szkole, pod pozorem niezłożenia do władz

³⁸ Por. AIPN, 01283/639, *Odpis pisma Kurii Diecezjalnej w Łomży do wszystkich księży prefektów i proboszczów z dnia 24 II 1951 r.*, s. 3.

³⁹ Por. ADŁ, Akta parafii Piski, *Sprawozdanie dziekana ostrołęckiego z wizytacji parafii Piski. Stan na dzień 27 XI 1951r.* (brak sygnatury i paginacji).

⁴⁰ Por. AIPN, 01283/639, *Charakterystyczne fakty i zmiany w sytuacji politycznej na odcinku kleru katolickiego z diecezji łomżyńskiej*, s. 45.

⁴¹ Por. tamże, *Charakterystyka bp. Falkowskiego*, s. 80.

oświatowych stosownego podania. Partię drażniła również butna postawa duchownego, który otwarcie przyznawał, że „nie potrzebuje się nikogo pytać i nikt mu nie będzie rządził”⁴². Prawdziwe powody, dla których ów ksiądz stracił pracę były jednak zupełnie inne. W notatkach UB można znaleźć informacje, że często, przy użyciu różnych metod, zmuszał dzieci i nauczycieli do uczestniczenia we mszy św. Komunistów bulwersowały też inne poczynania duchownego, takie jak: celowe niezapoznanianie dzieci w szkole z treścią dekretu o wolności sumienia i wyznania oraz zachęcanie młodzieży do ignorowania wychowawców i słuchania tylko księdza, gdyż on jest jedynym autorytetem w sprawach wiary⁴³.

Ta „wywrotowa” działalność nie mogła pozostać bez reakcji UB. Trzeba jednak zauważyć, że postawa władz oświatowych absolutnie nie zniechęciła innych księży diecezji do stosowania podobnych metod „perswazji”. Także dziekan dekanatu ostrołęckiego, ks. Tałandziewicz, wzywał duchownych do odczytywania w kościele nazwisk uczniów, którzy nie chodzą na lekcje religii, zastrzegając jednocześnie, że jeśli sytuacja nie ulegnie zmianie, to ich rodzice „zostaną skreśleni z listy chrześcijańskiej”⁴⁴. Inni kapłani, tacy jak ks. Stanisław Rogowski z Ostrołęki, wykorzystywali lekcje religii, by negować światopogląd materialistyczny, lansowany przez komunistów. Mimo szykan, odważnie głosili, że człowiek i świat są dziełem Boga Stwórcy⁴⁵. Takie postępowanie duchownych niewątpliwie drażniło lokalną władzę, a nieugiętych księży narażało na ataki i represje.

Władza jednak nie zamierzała liczyć się ze zdaniem przedstawicieli Kościoła. W konsekwencji, mimo zastrzeżeń Episkopatu, dnia 22 lipca 1952 roku, rząd ogłosił nową konstytucję, zachowując jej pierwotne brzmienie. Mimo to księża starali się, by zapisy konstytucji były jedynie martwym prawem. Wielokrotnie w swych wystąpieniach upominali wiernych, aby nie tracili wiary, podążali za prawdą i sprawiedliwością. Do ogólnopolskiego „bojkotu” antyreligijnych zapisów konstytucji włączyli się księża powiatu ostrołęckiego. Ich kazania przepełnione były troską o wychowanie religijne dzieci. Wzywali, by „szły za Bogiem a nie rozpustą, bo teraz w szkołach nie ma religii”⁴⁶. Niektórzy duchowni, tacy jak wspomniany ks. Ołdakowski, żądali złożenia przysięgi, że nie ustaną w walce o wiarę i Kościół katolicki. Ten ostatni, poza tym, nie bacząc na skutki swoich wypowiedzi podkreślał, by ludzie „nie tracili ducha, bo wkrótce wyzwoli się Polska od bezbożników i będzie wolna”. Na lekcjach religii przyjmował od młodzie-

⁴² Tamże, *Charakterystyczne fakty i zmiany w sytuacji politycznej na odcinku kleru katolickiego z terenu diecezji łomżyńskiej. Stan na dzień 8 X 1952*, s. 32.

⁴³ Por. tamże, *Charakterystyczne fakty i zmiany w sytuacji politycznej na odcinku kleru katolickiego z terenu diecezji łomżyńskiej. Stan na dzień 7 III 1952 r.*, s. 55.

⁴⁴ Tamże, *Charakterystyczne fakty i zmiany w sytuacji politycznej na odcinku kleru katolickiego z terenu diecezji łomżyńskiej. Stan na dzień 15 I 1952 r.*, s. 1.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ AIPN, 01283/639, *Charakterystyczne fakty i zmiany w sytuacji politycznej na odcinku kleru katolickiego z terenu diecezji łomżyńskiej. Stan na dzień 17 IX 1952 r.*, s. 20.

ży ślubowanie, że „będzie kochała Boga bardziej niż własną ojczyznę”⁴⁷. Ta działalność postrzegana była przez władzę, jako „robota wywrotowa” i tym samym stanowiąca zagrożenie dla komunistycznego ustroju⁴⁸. Działacze partyjni oceniali go jako szczególnie niebezpiecznego, ponieważ – jak zauważyli – dla młodego pokolenia był autorytetem i po jego wizytach w Ostrołęce, ożywiała się „wroga działalność środowisk młodzieżowych w postaci wrogich napisów, ulotek i wrogich wypowiedzi w szkole na lekcjach”⁴⁹.

Niebawem również władze szkolne zaczęły przewieszać krzyże z głównych ścian na boczne lub całkowicie je usuwać. Wspomniane praktyki odnotowano też w powiecie ostrołęckim. W jednej ze szkół w parafii Piski, przewieszono krzyż ze ściany głównej, na której wisiały portrety dostojników państwowych, na ścianę boczną. Mimo interwencji miejscowego kapłana, ks. Zajkowskiego, nie udało się tej decyzji zmienić⁵⁰. Takie sytuacje stały w sprzeczności z podpisanym porozumieniem. Jednocześnie, komuniści na każdym kroku podkreślali obłudnie, że niczego nie utrudniają duchownym, a wręcz przeciwnie – udzielają wszelkiej pomocy⁵¹.

Wszystkie posunięcia władzy były tylko pozornym ustępstwem, mającym raczej uspić czujność i odwrócić uwagę od jawnego pogwałcenia swobód religijnych. Nadużycia władzy były ostro krytykowane przez Kościół, a niektórzy biskupi za swoje wypowiedzi byli prześladowani i w konsekwencji trafiali do aresztów. Część księży, z inicjatywy swoich biskupów, bojkotowała zarządzenia państwowe, nie uczestniczyła w akcjach prorządowych, nie udzielała się w pracach społecznych. Taką postawę prezentował również biskup łomżyński, który na konferencji dla dziekanów diecezjalnych położył nacisk na odciąganie podległych sobie księży od udziału w akcjach organizowanych przez państwo⁵². Natomiast w czasie spotkania z proboszczem parafii Kadzidło, ks. Mieszko, znanym z popierania władzy komunistycznej, stanowczo zakazał udziału w pracach społecznych, pod groźbą przeniesienia go do innej parafii⁵³. Stanowisko biskupa podzielał również dziekan dekanatu ostrołęckiego. W licznych wystąpieniach krytykował decyzję Prezydium Miejskiej Rady Narodowej nakazującą odbycie przez

⁴⁷ Tamże, 01283/638, *Zestawienie faktów i przejawów wrogiej działalności dokonanych przez osoby duchowne kościoła rzymsko-katolickiego na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie lat 1945-1963*, s. 13.

⁴⁸ Por. tamże, 01283/639, *Raport o wszczęciu agencyjnego rozpracowania*, s. 54.

⁴⁹ Tamże, 01283/638, *Charakterystyka sprawy operacyjnej obserwacji Nr 560/62*, s. 339.

⁵⁰ Por. tamże, 01283/639, *Charakterystyczne fakty i zmiany w sytuacji politycznej na odcinku kleru katolickiego z terenu diecezji łomżyńskiej. Stan na dzień 6 II 1952 r.*, s. 54.

⁵¹ Por. AAN, KC PZPR, 237/VIII-202, *Przeciwko reakcyjnej działalności części hierarchii kościelnej - o trwale unormowanie stosunków między państwem i Kościołem*, s. 52.

⁵² Por. AIPN, 01283/639, *Charakterystyka bp. Falkowskiego*, s. 79.

⁵³ Por. tamże, *Charakterystyczne fakty i zmiany w sytuacji politycznej na odcinku kleru katolickiego z terenu diecezji łomżyńskiej*, s. 53.

miejscowych księży czterech dni szarwarku za 1952 r. Nakaz ten, zdaniem dziekana, był sprzeczny z dekretem o szarwarkach z dnia 30 czerwca 1951 r., na mocy którego duchowni byli z nich zwolnieni⁵⁴.

3. KONTROWERSYJNY DEKRET Z 9 LUTEGO 1953 R.

Szczytowy okres prześladowań Kościoła przypada na rok 1953, kiedy władze przygotowały kolejną prowokację. Dnia 9 lutego Rada Państwa uchwaliła dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych. Dokument ten był niejako formalnym zamachem na organizacyjną wolność Kościoła. Zamiarem władzy było stworzenie podstawy prawnej do systematycznego wkraczania państwa w wewnętrzne sprawy Kościoła. Dekret uzależniał od zgody określonych organów państwowych zarówno tworzenie nowych stanowisk kościelnych, jak i przekształcanie już istniejących⁵⁵. Pewnym wybiegiem władzy było nie sprecyzowanie pojęcia „stanowisko kościelne”, a to pozwalało organom państwowym na dowolną interpretację tego dekretu. Rzeczą oczywistą było również to, iż dekret ten był sprzeczny także z podpisanym w kwietniu 1950 roku porozumieniem. Natomiast z punktu widzenia prawa państwowego, omawiany dekret posiadał poważne braki, tak pod względem formalnym, jak i merytorycznym, ale nade wszystko brakowało mu ciągłości prawnej. Wydając go, Rada Państwa nie powołała się ani na konstytucję, ani na żadną inną ustawę. Zresztą powołać się nie mogła. Dekret bowiem kolidował z wcześniejszymi i ogólniejszymi dekretemi o wolności sumienia i wyznania, a ponadto i przede wszystkim z nowo uchwaloną konstytucją PRL. To przecież ona wprowadzała oddzielenie Kościoła od państwa⁵⁶. Jak więc państwo mogło ingerować prawnie w jego wewnętrzną strukturę. Kontrowersyjna ustawa zobowiązywała również duchownych do składania ślubowania na wierność PRL, a artykuł szósty mówił, że osoba piastująca duchowne stanowisko kościelne mogła być usunięta z tegoż przez zwierzchnie organy kościelne lub na żądanie organów państwowych.

Dekret, mimo sprzeciwów ze strony Kościoła, wszedł niemal natychmiast w życie. W kilka dni po jego wydaniu, władza zażądała usunięcia z zajmowanych stanowisk najbardziej „reakcyjnych duchownych”, w tym z diecezji łomżyńskiej⁵⁷. Taki los spotkał notariusza kurii łomżyńskiej, ks. Ołdakowskiego. Dnia 11 marca 1953 roku Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej przedstawiło bp. Mościckiemu decyzję o pozbawieniu wspomnianego księdza dotychczasowej funkcji⁵⁸. Zarzucano mu szkodliwą działalność wobec państwa i utrudnianie po-

⁵⁴ Por. ADŁ, KEP 1950-1960, *Pismo dziekana Taładziejewicza do Kurii Diecezjalnej w Łomży z dnia 27 VIII 1952 r.* (brak sygnatury i paginacji).

⁵⁵ Por. J. Żaryn, *Kościół w Polsce w latach przełomu (1953-1958)*, Warszawa 2000, s. 17.

⁵⁶ Por. AAN, UdSW, 149/1, *Pismo Prymasa Polski do Rady Ministrów z dnia 2 V 1953 r.*, s. 9.

⁵⁷ Por. J. Żaryn, *Kościół w Polsce w latach przełomu...*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁸ Por. K. Sychowicz, dz. cyt., s. 114.

stępu gospodarczego, społecznego i kulturalnego⁵⁹. Ponadto, zdaniem lokalnych władz, „nadużywał ambony do walki z Polską Ludową”⁶⁰.

Innym duchownym, represjonowanym przez władzę, był ks. Kazimierz Grunwald z parafii Ostrołęka. Jemu również postawiono zarzuty „wysane z palca”, tj. rzekomej współpracy z Niemcami w czasie II wojny światowej, a po jej zakończeniu – wrogiemu ustosunkowaniu się do Polski Ludowej, czemu dawał wyraz w głoszonych kazaniach⁶¹.

W sprawie aresztowanych księży, bp Falkowski wielokrotnie interweniował u miejscowych władz. Jego starania o cofnięcie absurdalnych decyzji zawsze kończyły się fiaskiem, a swoją postawą stale narażał się na negatywną ich ocenę⁶². Głos w obronie duchownych zabrał również sekretarz Episkopatu Polski, bp Choromański, który w piśmie do dyrektora UdSW stwierdził, iż „nie godzi się stawiać zarzutu księżom, oskarżając ich o działalność sprzeczną z duchem i literą porozumienia oraz posądzać ich o nieprzyjazne stanowisko wobec państwa i jego władz”⁶³. Niestety, w odpowiedzi, dyrektor UdSW jeszcze raz potwierdził postawione zarzuty, dodając jednocześnie, że nie widzi podstaw do uwzględnienia odwołań od tej decyzji⁶⁴.

Różnica zdań między państwem a Kościołem była widoczna również w sprawie ślubowania, na które powoływał się lutowy dekret⁶⁵. Taki obowiązek był zdaniem Kościoła bezzasadny, ponieważ nie było w Polsce konkordatu. W tych warunkach wymagane ślubowanie mogło oznaczać albo to, że powołanych księży uważa się za urzędników państwowych, co nota bene nie jest słuszne – ksiądz nie był nawet urzędnikiem stanu cywilnego albo, że w oczach władzy państwowej duchowieństwo uchodzi za „element podejrzany” lub „niepewny”. To z kolei byłoby wyrazem jawnej i nieuzasadnionej dyskryminacji księży. Na uwagę zasługuje też fakt, iż takiego ślubowania nie wymagano od innych obywateli państwa. Co więcej, ślubowanie dawało okazję do dyskryminowania kapłanów, którzy nie uczynili tego i tych później usuwano z zajmowanych stanowisk. Księża powiatu ostrołęckiego ślubowali na wierność PRL dnia 24 kwietnia 1953

⁵⁹ Por. ADŁ, Akta ks. Ołdakowskiego, *Pismo ks. Ołdakowskiego do bp. Falkowskiego z dnia 13 III 1953 r.* (brak sygnatury i paginacji).

⁶⁰ Tamże, KEP 1950-1960, *Odpis pisma dyrektora UdSW do bp. Choromańskiego, z dnia 12 V 1953 r.* (brak sygnatury i paginacji).

⁶¹ Por. AIPN, 01283/638, *Notatka Komendy Wojewódzkiej MO w Warszawie*, s. 139.

⁶² Por. K. Sychowicz, dz. cyt., s. 115.

⁶³ ADŁ, Akta ks. Ołdakowskiego, *Odpis pisma sekretarza Episkopatu bp. Choromańskiego do dyrektora UdSW z dnia 12 V 1953 r.* (brak sygnatury i paginacji).

⁶⁴ Por. tamże, *Odpis listu dyrektora UdSW do bp. Choromańskiego, z dnia 15 V 1953 r.* (brak sygnatury i paginacji).

⁶⁵ Por. P. Raina, dz. cyt., s. 405-406.

roku⁶⁶. Rozumiejąc powagę sytuacji, a jednocześnie idąc na kolejny kompromis względem władz, biskupi zgodzili się na składanie kontrowersyjnej przysięgi. Całą akcję prowadzono do końca 1953 roku.

4. „NON POSSUMUS”

Episkopat zwlekał kilka miesięcy z oficjalnym protestem przeciwko absurdalnemu dekretowi o obsadzaniu stanowisk kościelnych, mając nadzieję na złagodzenie polityki wobec Kościoła. Niestety tak się nie stało. W tej sytuacji, zebrani 8 maja 1953 roku w Krakowie, duchowni uchwalili memoriał skierowany do Rady Państwa. Stanowił on podsumowanie stosunków państwa z Kościołem. Zawierał obszernie omówienie takich problemów, jak: akcja usuwania krzyży ze szkół, ateizacja młodzieży, organizowanie ruchu księży-patriotów, ingerowanie w wewnętrzne sprawy Kościoła i próby krępowania jego działalności⁶⁷. W konkluzji memoriału księża dodali: „oświadczamy w sposób najbardziej stanowczy i uroczysty, że wymienionego dekretu, jako sprzecznego z Konstytucją PRL i naruszającego prawa Boże i kościelne, nie możemy uznać za prawomocny i wiążący (...) Rzeczy Bożych na ołtarzach Cezara składać nie można. Non possumus!”⁶⁸.

Słusznie zauważył również W. Ważniewski, że dla Kościoła memoriał „oznaczał zerwanie umowy podpisanej 14 IV 1950 r.”⁶⁹. Strona rządowa przyjęła ten dokument jako „wybitnie napastliwy, przesiąknięty nienawiścią i wrogością wobec Polski Ludowej”⁷⁰. Doszukiwano się w jego treści przyzwolenia do „sabotowania ustaw na przekór praworządności ludowej”⁷¹. Dla komunistów stanowisko duchownych było przepojone nienawiścią i cynizmem wobec Polski Ludowej i ustroju socjalistycznego⁷². Niedługo czekał Kościół na reakcję ze strony władz państwowych. Już na początku czerwca memoriał stał się przedmiotem obrad Biura Politycznego KC PZPR. W czasie posiedzenia opracowano tezy w sprawie polityki wobec Kościoła. Nowy plan działań władz zakładał zaostrzenie represji i zwiastował dalsze prześladowanie księży.

Następne miesiące upłynęły pod znakiem licznych spotkań Prymasa z przedstawicielami władz państwowych. W czasie rozmów bezskutecznie starano się go

⁶⁶ Por. ADŁ, KEP 1950-1960, *Pismo Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Warszawie do Kurii Diecezjalnej w Łomży z dnia 21 IV 1953 r.* (brak sygnatury i paginacji).

⁶⁷ Por. A Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2006, s. 84.

⁶⁸ P. Raina, dz. cyt., s. 426.

⁶⁹ Cyt. za W. Ważniewski, dz. cyt., s. 31.

⁷⁰ AAN, KC PZPR, 237/VIII-202, *Tezy w sprawie polityki wobec Kościoła (VI 1953)*, s. 2; AIPN, 0445/102, t. 4, *Tezy w sprawie polityki wobec Kościoła z dnia 16 VI 1953 r.*, s. 2.

⁷¹ Tamże.

⁷² Por. tamże, s. 3.

przekonać, by odrzucił dotychczasowe stanowisko⁷³. Brak uległości ze strony duchownego był przyczyną jego aresztowania. Zanim jednak podjęto decyzję o internowaniu, odbył się pokazowy proces bp. Czesława Kaczmarka, więzionego od 1952 roku. Cała akcja była wymierzona w osobę Prymasa. Władza szukała różnych metod zastraszenia niepokornego kapłana. Po ogłoszeniu wyroku, z różnych stron Polski dochodziły głosy protestu przeciwko bezprawiu panującemu w kraju. Także część hierarchii kościelnej z diecezji łomżyńskiej na czele z biskupem stanęła w obronie osądzonych. Twierdzili oni, że „osoby te są nietykalne, a władze państwowe nie mają prawa ich sądzić”⁷⁴. Władza jednak ignorowała protesty i systematycznie uszczuplała stan posiadania Kościoła w Polsce.

* * *

Na zakończenie, warto zastanowić się, w jakim stopniu udało się komunistom zrealizować zasady polityki wobec Kościoła zawarte w kwietniowym porozumieniu, i w jakim zakresie Kościół ugiął się pod ich presją. Wydaje się, że bilans strat i zysków tej polityki jest dla Kościoła dodatni.

Porozumienie z 14 kwietnia 1950 r. było ewenementem w krajach komunistycznych. Stosunki między państwem a Kościołem układały się w Polsce znacznie łagodniej niż w innych państwach tego bloku. Nie będzie również przesadą stwierdzenie, że także szkolne nauczanie religii, choć stale napotykało na opór ze strony władz partyjno-rządowych, to jednak nieprzerwanie było realizowane. Wprawdzie, z wielu szkół usunięto księży, a tym samym religię, ale mimo to Kościół umocnił swoją pozycję. Paradoksalnie uczynili to sami komuniści. Posuwając się do drastycznych metod i decydując się na internowanie Prymasa, narazili się tym samym katolikom. Nie udało się im także doprowadzić do powstania rozdzwisku między Watykanem a Kościołem w Polsce, a na to przecież liczyli, zawierając porozumienie. Z drugiej jednak strony trudno nie zauważyć, że zmuszenie biskupów do złożenia podpisów pod porozumieniem kreującym fałszywy obraz położenia Kościoła w Polsce oraz ślubowanie księży na wierność PRL stanowią niewątpliwy sukces polityki komunistów.

⁷³ Por. A. Dudek, *Polityka władz komunistycznych wobec Kościoła katolickiego...*, art. cyt., s. 83.

⁷⁴ K. Sychowicz, dz. cyt., s. 115.

THE CHURCH-STATE AGREEMENT AND ITS REPERCUSSIONS - THE EXAMPLE OF OSTROLEKA PROVINCE

Summary

The policy against Catholic Church in Poland changed accordingly to current political and economic situation. 1950 brought clear decrease in mutual relations. Accomplished fact policy were a clear sign that the authorities were ready to commence further repressions in order to extort the Church's submission. Such a policy of the government and above all the willingness to restrict autonomy of the Church caused a necessity to sign an agreement on 14th April 1950. It soon occurred that the agreement was for the authorities only a means of propaganda because the plenty of promises were never kept. In fact some records of the act were evaded or even broken.

The following years brought new possibilities and areas for the Church-State confrontation. One of them was a new law: The People's Republic of Poland's Constitution from 22nd July 1952, which guaranteed every citizen freedom of conscience, religion and separated the Church and the State. Despite the fact that the law caused reservations among the clergy, it went into effect very soon.

The following year was a period of time when repressions against the Church in Poland went to its peak. The government prepared a provocation which turned out to be a decree signed on 9th February 1953, concerning appointing posts by the clergy. The upsetting act was not against the terms of the earlier agreement and to crown it all it forced the priests to take a loyalty oath to the People's Republic of Poland. In response to the bullying, Episcopate submitted a "Non possumus" memorial on 8th May 1953, where they criticized the State's policy towards the Church. For the Episcopate it also meant a breach of the agreement of 14th April 1950.

The imposed agreement turned out to be fragile and it did not last long. However, owing to the agreement, the Church gained time to defend itself against the increasing hostilities from the government.

Nota o Autorze: MAŁGORZATA LUBECKA – mgr historii, absolwentka WSP w Bydgoszczy. Obecnie nauczyciel Gimnazjum im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Rzekuniu. Od kilku lat zajmuje się historią regionalną, a w szczególności sytuacją Kościoła po II wojnie światowej. Obecnie przygotowuje pracę doktorską na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie nt. Stosunki państwo-Kościół w dekanacie ostrołęckim w latach 1944-1956.

Słowa kluczowe: stosunki państwo-Kościół, bp Czesław Falkowski, komuniści a Kościół, Non Possumus, Apel Sztokholmski, szkoły TPD, ks. Stanisław Ołdakowski

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

SEMINARE

25 * 2008 * s. 509-517

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE W ROKU AKADEMICKIM 2006-2007

Rok akademicki 2006-2007, w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, przeżywano w głębokim związku z przesłaniem encykliki Benedykta XVI *Deus Caritas est* i treścią listu przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego ks. Pascuala V. Chaveza, *Fare Eucaristia per farsi Eucaristia*. Pogłębiano zatem znaczenie Eucharystii dla życia w charyzmacie salezjańskim.

Inauguracji roku akademickiego przewodniczył rektor, ks. dr Stanisław Semik. Eucharystię celebrował nowy przełożony Inspektorii Krakowskiej, Ksiądz Inspektor Marek Chrzan. Obecni byli Księża Inspektorzy: ks. Bolesław Kaźmierczak z Wrocławia i ks. Henryk Boguszewski z Moskwy. Sprawozdanie rektorskie złożył rektor seminarium ks. Stanisław Semik. Wykład inauguracyjny wygłosił ks. prof. Jacques Scheepens, wykładowca Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie.

1. WSPÓŁPRACA Z PAPIESKĄ AKADEMIAŃ TEologiczną W KRAKOWIE I INNYMI UCZELNIAMI

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie jest afiliowane do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Rektor seminarium, bądź jego delegat, systematycznie uczestniczył w posiedzeniach Rady Wydziału Teologicznego. Kilku współbraci jest etatowymi pracownikami dydaktycznymi i naukowymi PAT (ks. dr hab. prof. PAT W. Życiński, ks. dr hab. prof. PAT T. Biesaga, ks. dr hab. prof. PAT J. Mączka, ks. dr S. Jędrzejewski, ks. dr G. Hołub). Wielu wykładowców PAT wspiera proces formacji w naszym seminarium, poprzez bezpośrednie prowadzenie zajęć dydaktycznych, seminariów magisterskich, i udział w organizowanych przez nas sympozjach, kursach i innych formach kształcenia. Studenci i władze seminarium uczestniczyli we wszystkich ważniejszych wydarzeniach akademickich PAT: wzięliśmy udział w dorocznej pielgrzymce studentów do Kalwarii Zebrzydowskiej, w uroczystości inauguracji roku akademickiego, mszy św. za zmarłych pracowników naukowych akademickich uczelni krakowskich, w sympozjach, konferencjach i innych.

WSDTS korzysta także z posługi dydaktycznej współbraci, pracujących w innych uczelniach. Zajęcia w seminarium prowadzili pracownicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II w Lublinie: ks. prof. dr hab. R. Rubinkiewicz, ks. prof. dr hab. A. Maryniarczyk, ks. dr hab. prof. PAT J. Gocko. Z uczelni krakowskich, zajęcia prowadził także nasz współbrat, zatrudniony w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”, ks. dr B. Stańkowski. Ponadto wspomagają nas wykładowcy Akademii Muzycznej w Krakowie: dr hab. prof. AM Adam Korzeniowski i mgr Andrzej Korzeniowski.

2. WSPÓLNOTY

W minionym roku akademickim na terenie „Łosiówki” funkcjonowały cztery wspólnoty salezjańskie:

- wspólnota postnowicjatu tworzyło 32 współbraci, w tym 24 w formacji początkowej;
- wspólnota teologii, licząca 34 współbraci, w tym 9 księży, 5 diakonów i 20 kleryków;
- wspólnota wykładowców, licząca 8 współbraci mieszkających na stałe w seminarium;
- wspólnota Centrum Młodzieżowego (WDM), w której pracowało 4 salezjanów.

Studia rozpoczęło 48 studentów: 24 na filozofii i 24 na teologii. 20 osób to współbracia Inspektorii Krakowskiej, 26 z Inspektorii Wrocławskiej i 2 osoby z Okręgu Wschodniego.

Każda z powyższych wspólnot posiadała swoją własną strukturę organizacyjną, określoną w dokumentach Zgromadzenia. Zgodnie z nimi, wspólnoty formacyjne – służące trzem inspektoriom salezjańskim: Inspektorii Krakowskiej, Inspektorii Wrocławskiej oraz Okręgowi Wschodniemu – posiadały, zbierające się dwa razy w roku, Kuratorium czyli organ zapewniający stałą współodpowiedzialność zainteresowanych Inspektorii. Kuratorium określiło główne kierunki kształcenia i formacji.

3. PERSONEL

Funkcję rektora w roku sprawozdawczym pełnił ks. dr Stanisław Semik, którego wspomagał w wykonywaniu tej posługi kierownik studiów, ks. dr Sylwester Jędrzejewski. Personel dydaktyczny w roku akademickim 2006-2007 stanowiło 52 wykładowców. 36 z nich to salezianie, 8 osób duchownych z kleru diecezjalnego i zakonnego oraz 8 wykładowców świeckich. Wśród wykładowców 4 posiadało tytuł profesora, a 5 to profesorowie uczelni krakowskich. 25 osób to doktorzy różnych specjalności. Pozostali posiadali magisteria i licencjaty specjalistyczne. Grono wykładowców należy poszerzyć o sześciu współbraci, którzy prowadzili regularne zajęcia dydaktyczne w nowicjacie w Kopcu, gdzie realizowany jest rok wstępny (0) studiów seminaryjnych.

O rozwoju naukowym kadry dydaktycznej świadczą zdobywane stopnie i tytuły naukowe, udział w kongresach, zjazdach, sympozjach, wykładach otwartych, a także publikacje naukowe w formie książek i artykułów.

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie – wraz z powołanym do istnienia w ramach jego struktury, Salezjańskim Centrum Edukacyjnym – było organizatorem kilku sympozjów, konferencji, kursów i szkoleń przeznaczonych dla studentów, osób duchownych i świeckich.

4. ŚWIĘCENIA I POSŁUGI

Dnia 24 maja 2007 z rąk ks. biskupa Adama Szala, w kościele parafialnym św. Stanisława Kostki w Krakowie Dębniakach święcenia prezbiteratu przyjęło 5 diakonów: dk. Mariusz Jeżewicz, dk. Paweł Kociołek, dk. Tomasz Pańczyszyn, dk. Ireneusz Piekorz, dk. Paweł Walkowiak. 23 czerwca 2007 święceń diakonatu 6 naszym alumnom udzielił ks. bp Kazimierz Gurda. Święcenia diakonatu przyjęli: kl. M. Bąk, kl. M. Kaznowski, kl. D. Kowalczyk, kl. G. Oleś, kl. T. Rutkowski i kl. T. Szaro. Posługę akolitu przyjęło 6 alumnów, a lektorat 4 alumnów.

5. BIBLIOTEKA

W roku akademickim 2006-2007, pod kierownictwem ks. dr J. Marszałka, prowadzono w bibliotece prace nad porządkowaniem księgozbioru i powiększaniem zasobów elektronicznego katalogu. W bibliotece, oprócz jej dyrektora, zaangażowanych było 4 kleryków oraz zatrudnione dwie osoby świeckie.

Elektroniczny katalog (BAZA MAK) obejmuje aktualnie ponad 60 tysięcy wpisów. Dział Ogólny [OGL] zwiększył się o tysiąc sygnatur i wynosi obecnie 63 tysiące woluminów. Dział Pedagogiczno-Młodzieżowy [PDM] został powiększony o tysiąc pozycji i wynosi obecnie 11 tysięcy woluminów. Dział Salezjański [SDB] wzrósł o tysiąc wpisów i wynosi obecnie 9 tysięcy woluminów. W Dziale Czasopism, liczba kompletnych roczników przekroczyła 10 tysięcy i wzrosła w minionym roku o ponad 600 egzemplarzy. Obecnie ok. 130 tys. woluminów jest do dyspozycji czytelników. W czasie wakacji trwały intensywne prace porządkowe, które usprawnią funkcjonowanie biblioteki w ciągu najbliższego roku. Dalszy rozwój księgozbioru WSDTS wymaga przygotowania nowych pomieszczeń magazynowych i restrukturyzacji pomieszczeń czytelni.

6. FORMACJA

Studia przebiegały zgodnie z układem, opartym o Ratio Studiorum pro Polonia, wytycznymi PAT i założeniami formacji w charyzmie salezjańskim, wyznaczonymi przez Przełożonego Generalnego i Radcę generalnego ds. formacji i studiów. W minionym roku akademickim prowadzonych było 10 seminariów magisterskich:

Ks. dr hab. prof. PAT Janusz Mączka: filozofia przyrody

Ks. dr Jacek Ryłko: teologia moralna

Ks. dr Janusz Goraj: katechetyka

Ks. dr hab. prof. KUL Jerzy Gocko: katolicka nauka społeczna, teologia moralna

Ks. dr Stanisław Semik: teologia pastoralna

Ks. dr Ryszard Kempniak (WT Wrocław): Pismo Święte

Ks. dr Sylwester Jędrzejewski (PAT): Pismo Święte, judaizm

Ks. dr Jacek Jurczyński: Pismo Święte

Ks. dr hab. prof. PAT Tadeusz Biesaga: etyka, bioetyka

Ks. dr hab. prof. PAT Wojciech Życiński: teologia dogmatyczna

22 lutego 2007 r. w gmachu naszego seminarium miała miejsce obrona prac magisterskich. Przed komisją egzaminacyjną, powołaną przez dziekana Wydziału Teologicznego PAT, której przewodniczył ks. dr hab. prof. PAT Wojciech Życiński, stanęło pięciu diakonów. Wszyscy uzyskali tytuły magisterskie. Promotorami prac byli: ks. dr hab. prof. KUL J. Gocko, ks. dr hab. prof. PAT W. Życiński i ks. dr S. Jędrzejewski.

Formacja intelektualna stanowi ważny, lecz nie jedyny, wymiar formacji prowadzonej w WSDTS, mającej na celu przygotowanie współbraci do życia w charyzmie salezjańskim jako kapłan lub koadiutor. Zgodnie z dokumentami Kościoła i Zgromadzenia proces formacji w naszym seminarium obejmuje również wymiar dojrzałości osobowej, wymiar duchowy oraz pastoralny.

7. WYMIAR DOJRZAŁOŚCI OSOBOWEJ

Środowisko seminaryjne stwarza warunki do integralnego rozwoju osobowego, zwracając uwagę w sposób szczególny na kształtowanie umiejętności życia we wspólnocie. Zdrowie, równowaga psychiczna, dojrzałość uczuciowa oraz zdolność do nawiązywania relacji to nieodzowne warunki realizacji misji salezjańskiej. Aby osiągnąć te cele podejmowana jest praktyka wspólnego opracowania Programu Życia Wspólnoty, obejmującego – oprócz rozkładu zajęć i rocznego kalendarium – konkretne cele formacyjne. Program ten stanowi podstawę do opracowania osobistego programu życia będącego konkretnym wyrazem odpowiedzialności za wspólnotę oraz rozwój swojego powołania. Współbracia studiujący w naszym seminarium mają możliwość udziału w licznych imprezach o charakterze kulturalnym, artystycznym i sportowym. Dużą pomocą w rozwoju osobowym są, organizowane według opracowanego na poszczególne lata programu formacji, zajęcia warsztatowe z psychologii, indywidualne i grupowe. Prowadzone przez kompetentną kadre psycho-

logów, służą pomocą w zrozumieniu procesów psychologicznych i opanowaniu umiejętności społecznych.

8. WYMIAR DUCHOWY

Formacja duchowo-religijna, oparta o wskazania Ratio Formationis SDB i innych dokumentów Zgromadzenia i Kościoła powinna być duszą integralnie pojętej formacji. Program rekolekcji, dni skupienia miesięcznego i kwartalnego, konferencje i homilie, praca w kursach, a także udział w przeżyciach religijnych Kościoła i Zgromadzenia, to tylko niektóre elementy tej formacji. Niezastąpionym środkiem formacji w tym aspekcie jest osobiste kierownictwo duchowe, realizowane w sakramencie pojednania i podczas rozmów z przełożonym. Silnym oddziaływaniem w wymiarze religijnym były przeżyte w minionym roku rekolekcje, które głósili:

- rekolekcje seminaryjne 2006 – ks. Jose Bartolome
- rekolekcje przed prezbiteratem – ks. Piotr Sosnowski
- rekolekcje przed diakonatem – ks. Ryszard Sadowski
- rekolekcje seminaryjne 2007 – ks. Adam Homoncik.

9. FORMACJA PASTORALNA

Przygotowanie pastoralne w naszym seminarium realizowane jest poprzez różne formy: ćwiczenia i praktyki objęte programem studiów w ramach przedmiotów pastoralnych, praktyki wakacyjne przeżywane we wspólnotach lokalnych, oraz stałe, bądź okazjonalne, zaangażowania pastoralne w ciągu roku.

10. INNE WYDARZENIA

W październiku ubiegłego roku nasze seminarium gościło ks. Generała Pascuala Chavez, który prowadził rekolekcje dla dyrektorów wszystkich polskich inspektorii i Okręgu Wschodniego.

Ks. bp Adam Śmigieński, wieloletni wykładowca Pisma św. i rektor naszego seminarium, odprawił uroczystą Mszę św. z okazji jubileuszu 50-lecia święceń kapłańskich i 15-lecia przyjęcia sakry biskupiej.

Podczas swojej wizyty w Krakowie, nasze Seminarium odwiedził, w towarzystwie ks. kard. Stanisława Dziwisza i ks. Nuncjusza arcybiskupa Józefa Kowalczyka, ks. Kardynał Tarcisio Bertone, Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej.

ZAKOŃCZENIE

Spojrzenie wstecz pozwala nam zauważyć, że miniony rok akademicki i formacji seminaryjnej był bogaty w różnorodne przeżycia związane z życiem Kościoła powszechnego i lokalnego, z życiem Zgromadzenia i naszych inspektorii. Za wszelkie dobro, kieruję serdeczne podziękowanie w stronę tych, którzy podejmują trud i odpowiedzialność za proces formacji w WSDTS w Krakowie. Korzystając z okazji, że mamy honor gościć wśród nas ks. prodziekana Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie, ks. dr hab. prof. PAT Stanisława Hałasa SCJ, dziękuję wszystkim księżom profesorom, związanym ze środowiskiem Akademii, za to wielkie dobro, które jest owocem naszej współpracy. Niech nam Pan Bóg, za wstawiennictwem Maryi Wspomożycielki i Ks. Bosko, błogosławi w nowym roku akademickim.

Ks. Wojciech Krawczyk SDB

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ
W ROKU AKADEMICKIM 2006-2007

WSTĘP

W roku akademickim 2006-2007 rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą był ks. dr Zenon Klawikowski, kierownikiem postnowicjatu – ks. lic. Waldemar Łachut, prorektorem ds. studiów – ks. dr Dariusz Sztuk. WSDTS w Łądzie nad Wartą jest związane umową o współpracy naukowej z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Na jej podstawie klerycy czterech kursów teologii są studentami tegoż wydziału i wieńczą studia obroną pracy magisterskiej na Wydziale Teologicznym UKSW.

1. INAUGURACJA

Oficjalna inauguracja roku akademickiego 2006-2007 miała miejsce 30 września. Naszą uroczystość zaszczycił swoją obecnością Ksiądz Inspektor Zbigniew Łepko, który przewodniczył Eucharystii oraz wygłosił homilię. Ksiądz Rektor Zenon Klawikowski w swoim przemówieniu powitał zaproszonych gości, wśród których znaleźli się: rektorzy seminariów z Gniezna, Łodzi, Kazimierza Biskupiego, Poznania, wykładowcy naszego seminarium, dyrektorzy domów salezjańskich oraz przedstawiciele władz samorządowych. Wykład Inauguracyjny: *Duch Święty w listach św. Pawła* przedstawił O. prof. Marcello Buscemi OFM ze Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie.

2. ZNACZĄCE WYDARZENIA

20 października, pod hasłem „Sakrament pokuty w życiu Kościoła”, odbyło się XXII Łądzkie Sympozjum Liturgiczne. Podczas jego trwania wygłoszono 6 referatów; odbyły się także dyskusje panelowe. Referaty z tego sympozjum zamieszczone zostały w „Seminare”.

W minionym roku akademickim w naszym Seminarium odbyło się wiele imprez kulturalnych, a pocysterski klasztor stanął w centrum zainteresowania licznie przybywających gości. Należy tutaj wspomnieć o Misterium Męki Pańskiej wystawianym na scenie w krypcie naszego kościoła przez naszych kleryków podczas Wielkiego Postu.

Z inicjatywy Ks. Prof. Janusza Nowińskiego przy współpracy z Ks. Waldemarem Łachutem jest tworzona i ciągle aktualizowana strona internetowa naszego seminarium. Obejmuje ona również całą dokumentację zabytkowego kompleksu klasztorno-kościelnego.

W tym roku po raz pierwszy obchodziliśmy Złoty Jubileusz Kapłaństwa absolwentów naszej uczelni, a wśród nich także naszego profesora ks. Apoloniusza Domańskiego. Po świętach Wielkiej Nocy w murach naszego seminarium odbyła się Kapituła inspektorialna, której hasłem przewodnim było zawołanie ks. Bosko: „*Da mihi animas caetera tolle*”.

2 i 3 czerwca odbył się w Łądzie III Ogólnopolski Festyn Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej, zorganizowany przy znaczącym udziale naszej wspólnoty. Podczas jego trwania odbyło się wiele koncertów, przedstawień historycznych oraz wykładów popularno-naukowych.

3. ALUMNI

W ubiegłym roku studia filozoficzne rozpoczęło 19, a teologiczne 23 współbraci. Czterech przyjął diakonat i 9-ciu święcenia prezbiteratu. Ośmiu absolwentów Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie uwieńczyło swoje studia obroną prac magisterskich na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i otrzymało dyplom magistra teologii.

Poszczególne wymiary szeroko pojętej formacji seminaryjnej były przedmiotem dwudniowego programowania uskutecznionego na początku roku. Wypracowany przez wspólnotę „Program życia i kalendarium” posłużył jako punkt odniesienia w czterech wymiarach formacji: ludzkim, duchowym, intelektualnym oraz duszpasterskim. Weryfikacji stanu dojrzałości osobistej każdego służyły: miesięczne i kwartalne dni skupienia, rekolekcje, posiedzenia Rady Domu, skrutynia.

Młodszy bracia po wielokroć dawali świadectwo zatroskania o młodzież poprzez zaangażowanie w pracy oratorium, ZHR, Pustyni Miast, SWE, SALOS-u oraz poprzez animowanie Liturgicznej Służby Ołtarza. Pozostaje wyrazić nadzieję, że doświadczenia te zaowocują w przyszłej pracy duszpasterskiej i przyczyniać się będą do wzrostu duchowego.

Kilku kleryków z naszej wspólnoty miało okazję pogłębienia znajomości języków obcych. Siedmiu spośród nich wyjechało do Italii, by tam pracować z młodzieżą włoską podczas tzw. Estate Ragazzi. Po dwóch udało się do Irlandii i Niemiec, gdzie też odbywają swoją praktykę asystencką.

4. PERSONEL FORMACYJNY

W służbę formacji intelektualnej młodych salezjanów zaangażowanych było:

- 8 profesorów doktorów habilitowanych
- 1 profesor Akademii Muzycznej
- 14 doktorów
- 16 z dyplomem licencjackim z teologii lub z magisterium specjalistycznym.

Podczas wakacji dokonano się kilka zmian w składzie personelu formacyjnego naszego seminarium. Ks. dr Dariusz Sztuk został skierowany do domu w Łomiankach i pracy dydaktycznej na Uniwersytecie im. Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Dotychczas przez 3 lata pełnił on funkcję prorektora naszego seminarium. Bardzo mu w tym miejscu dziękujemy za jego posługę. Na jego miejsce ks. Inspektor wyznaczył ks. lic. Zbigniewa Adamiaka. Ks. mgr Piotr Grzymała udał się do domu w Kawnicach celem sfinalizowania pracy doktorskiej. Natomiast do naszego domu przybyli ks. mgr Krzysztof Butowski i ks. mgr Bolesław Leciej. Życzymy im wszystkim dużo Bożego błogosławieństwa w nowych obowiązkach.

Do wszystkich profesorów, wykładowców kieruję słowa podziękowania za trud i czas poświęcony na przygotowanie i prowadzenie wykładów i seminariów, za spełnianie posługi przewodników na fascynującej drodze zdobywania wiedzy i mądrości. Profesorom dziękuję za to, że pomimo rozlicznych zajęć w macierzystych uczelniach, we wspólnotach, którym posługują, znaleźli czas, by służyć wiedzą i doświadczeniem naszym studentom. Szczególne wyrazy wdzięczności pragnę skierować w stronę Panów Profesorów, że pomimo zatroskania o własne rodziny, zechcieli poświęcić swój cenny czas na formację przyszłych wychowawców i kapłanów.

Opiekunami poszczególnych kursów było 5-ciu kapłanów. Do grona bardzo ważnych formatorów należą spowiednicy, którzy również pełnią odpowiedzialną funkcję kierowników duchowych. Chciałbym wymienić w tym miejscu naszego ks. seniora Stanisława Jezierskiego, który w tym roku obchodzić będzie podwójny jubileusz: 90 rocznicę urodzin i 60 rocznicę święceń kapłańskich. Wypada wspomnieć nieobecnego już wśród nas ks. Zdzisława Serwę bardzo cenionego spowiednika, którego Pan powołał do siebie 29 marca br.

5. BIBLIOTEKA

Na dzień 1 września br. księgozbiór naszej biblioteki liczył 123.760 książek. Z 1500 czytelników zapisanych w bibliotece, czynnie korzystało z jej księgozbioru 389 osób, a wypożyczyli oni 7870 książek oraz czasopism.

Od kwietnia tego roku katalog naszej biblioteki jest ogólnie dostępny w Internecie na stronach stowarzyszenia bibliotek kościelnych FIDES. Biblioteka jest skarbem naszego domu, troskliwie

strzeżonym i pielęgnowanym przez księdza kierownika Władysława Grochała, jego współpracowników: księdza Marka Babicza, księdza Józefa Koszewnika, pana Dariusza Ozierego oraz wspomagających ich alumnów. Im wszystkim – z księdzem kierownikiem na czele – należą się słowa uznania i podziękowania.

ZAKOŃCZENIE

Byłoby nietaktem zapomnieć o siostrach salezjankach, które towarzyszą nam niestrudzenie poprzez swoją posługę w kuchni oraz w szatni. Wyrazy wdzięczności należy wyrazić m.in. za posługę siostry Wiesławy, która w okresie wakacyjnym została skierowana do innej placówki. Równie serdeczne podziękowanie należy wyrazić całemu personelowi pomocniczemu.

Ks. Zbigniew Adamiak SDB

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁODZI W ROKU AKADEMICKIM 2006-2007

1. ZASADY DZIAŁALNOŚCI SEMINARIUM I JEGO ZARZĄD

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi współpracuje z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na podstawie Umowy zawartej między Wydziałem Teologicznym tegoż Uniwersytetu a naszym Seminarium, podpisanej w dniu 25 czerwca 2001 r. Zgodnie z umową studentami Wydziału Teologicznego Uniwersytetu są alumni kursu V i VI Seminarium.

We wrześniu 2006 r. rektorem seminarium został ks. dr Dariusz Kozłowski. Prorektorem był ks. dr Mieczysław Woźniak, ekonomem ks. lic. Józef Pietrasik, kierownikiem biblioteki ks. lic. Dariusz Łużyński. Seminarium składa się z dwóch wspólnot salezjańskich:

- św. Franciszka Salezego – teologiczna, której dyrektorem został ks. dr Dariusz Kozłowski;
- św. Józefa – filozoficzna (postnowicjat), jej dyrektorem był ks. mgr Andrzej Wujek.

Personel współbraci starszych wspólnoty teologicznej liczył 7 kapłanów, zaś wspólnoty filozoficznej 5 kapłanów i 1 koadiutor.

2. POCZĄTEK ROKU AKADEMICKIEGO

Wykłady rozpoczęły się w dniu 26 września 2006 r. Wcześniej zaś, zgodnie ze statutem seminarium, przeprowadzono różnego rodzaju kursy i szkolenia przydatne w przyszłej pracy wychowawczej i katechetycznej. Były to następujące kursy:

1. Kurs dla kandydatów na kierowników w placówkach wypoczynku dla dzieci i młodzieży szkolnej;
2. Kurs dla kandydatów na kierowników wycieczek szkolnych i obozów wędrownych;
3. Możliwości przeciwdziałania stresom i osiągnięcia równowagi psychicznej – trening antystresowy w pracy wychowawcy;
4. Warsztaty z zakresu komunikowania się i postaw asertywnych;
5. Przygotowanie programu rekolekcji szkolnych na okres Wielkiego Postu;
6. Warsztaty katechetyczne oraz praktyki dydaktyczne śródroczne dla kursu V. Praktyki odbyły się w Szkole Podstawowej nr 170, przy ul. Miedzianej w Łodzi;

7. Katechetyczne praktyki dydaktyczne ciągłe dla kursu VI (18.09-13.10.2006). Praktyki te odbyły się w następujących szkołach łódzkich:
- XXXII Liceum Ogólnokształcące, ul. Czajkowskiego 14;
 - XXI Liceum Ogólnokształcące, ul. Kopernika 2;
 - II Liceum Ogólnokształcące, ul. Nowa 11/13;
 - Zespół Szkół Ponadgimnazjalnych Nr 2, ul. Astronautów 19;
 - XLI Liceum Ogólnokształcące, ul. Pojezierska 45/51.

Uroczysta inauguracja nowego roku akademickiego miała miejsce 30 września 2006 r. i była połączona z jubileuszem 50-lecia kapłaństwa oraz promocją albumów obrazujących pracę twórczą ks. Tadeusza Furdyny, artysty plastyka, naszego wykładowcy. Wykład inauguracyjny wygłosił współpracujący z ks. jubilatem Jan Dominikowski. Immatrykulacji 6 studentów I roku dokonał ks. inspektor dr Jan Niewęłowski.

3. PROFESOROWIE I WSPÓŁBRACIA - STUDENCI

Kadra profesorów prowadzących wykłady, ćwiczenia, seminaria i proseminaria liczyła 43 osoby. W tym gronie było 32 salezjanów (29 z inspektorii warszawskiej i 3 z inspektorii pilskiej), 5 księży z Archidiecezji Łódzkiej, 6 osób świeckich (3 kobiety i 3 mężczyzn). Profesorów i dr. hab. było 5, dr. – 19, mgr. i lic. – 19.

Wykładowcy seminarium prowadzili również zajęcia na innych uczelniach:

- Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie;
- Katolickim Uniwersytecie Lubelskim;
- Wyższym Seminarium Duchownym Franciszkanów Konwentalnych w Łodzi;
- Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi;
- Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą;
- W Wyższym Seminarium Duchownym Orionistów w Zduńskiej Woli;
- Nowicjacie salezjańskim w Czerwińsku n. Wisłą.

Seminaria naukowe prowadziło 4 profesorów:

- ks. prof. dr hab. Marian Graczyk (UKSW) – seminarium z teologii moralnej;
- ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW) – seminarium z katechetyki;
- ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski (UKSW) – seminarium z teologii moralnej;
- ks. dr Jan Rusiecki (UKSW) – seminarium z liturgiki.

Rok akademicki 2006/07 rozpoczęło i zakończyło 27 współbraci: kurs I – 6, kurs II – 4, kurs III – 4, kurs IV – 5, kurs V – 3, kurs VI – 5. Wszyscy z kursu VI zdobyli stopień magistra teologii na UKSW. Oto oni i tytuły ich prac: Piotr Boziński: *Postawa chrześcijańskiego nauczyciela-wychowawcy w przemówieniach Jana Pawła II*, Dariusz Mikołajczyk: *Treści teologiczne euchologii mniejszej niedzieli okresu zwykłego dotyczące Boga*, Łukasz Owsianko: *Rola systemu prewencyjnego świętego Jana Bosko w chrześcijańskiej formacji młodzieży*, Adam Pasik: *Treści nabożeństw pokutnych okresu Wielkiego Postu w obrzędach pokuty dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich*, Tomasz Radkiewicz: *Aspekt religii i kary w prewencyjnej pedagogii Jana Bosko*.

4. WYDARZENIA NAUKOWE I KULTURALNE

Z tego rodzaju wydarzeń należy odnotować:

- Festyn ks. Bosko;
- XI Ogólnopolskie Forum Rekolekcyjne *Rodzino – jesteś każdemu potrzebna*;

- Pod patronatem Koła Naukowego odbyło się szereg debat naukowych m.in. nt. „Postawa chrześcijańskiego nauczyciela-wychowawcy w nauczaniu Jana Pawła II”; „Treści nabożeństw pokutnych okresu Wielkiego Postu”;
- Przedstawiono 11 projekcji ciekawych filmów w tzw. „Kinie Niedzielnym”, organizowanym przez wicedziekana alumnów;
- Na stałe w kalendarium naszego seminarium wpisały się już „Dni Otwartych Drzwi”. To wydarzenie miało miejsce w dniach 11-12 listopada 2007 r. Owocem „Otwartych Drzwi” była tzw. „Grupa Jonasza”, grupa chłopców, którzy okresowo spotykali się w naszym seminarium, aby więcej dowiedzieć się i zobaczyć, jak wygląda życie w seminarium;
- Tradycją są spotkania wszystkich seminariów łódzkich (diecezji, franciszkanów i salezjanów), w których każdorazowo uczestniczy ks. arcybiskup Władysław Ziółtek. W programie jest zawsze wspólna modlitwa i kolacja. Spotkanie tych seminariów na ul. Wodnej miało miejsce 8 marca 2007 r.

5. Z DZIAŁALNOŚCI BIBLIOTEKI

Funkcję kierownika biblioteki w roku akademickim 2006/2007 pełnił ks. lic. Dariusz Łużyński. Dokonano przejścia na program Linux, który obecnie obsługuje nasze zasoby biblioteczne. Liczba książek wpisanych w inwentarzu wynosi 48321, a w katalogu komputerowym 20590. Zakupiono 520 nowych książek. Biblioteka posiada 202 tytuły czasopism.

6. INNE WAŻNE WYDARZENIA

Święcenia

Święceń prezbiteratu i diakonatu dokonał ks. arcybiskup Sławoj Leszek Głódź w dniu 26 maja 2007 r. Zostało wyświęconych 5 kapłanów i 3 diakonów.

Praktyki pastoralne alumnów

Praktyki pastoralne (tzw. w ciągu roku) odbywały się zasadniczo w sobotnie popołudnia, wyjątkowo we wtorki i niedziele. Oto miejsca tych praktyk:

- Schola „Biedronki” oraz dwie grupy „Wiary i Światła” przy parafii Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Łodzi na ul. Wodnej 36;
- Zakład Poprawczy i Schronisko dla Nieletnich w Ignacewie k. Łodzi;
- Ośrodek Wychowawczy dla Dziewcząt w Łodzi, przy ul. Drewnowskiej;
- Siostry Misjonarki Miłości przy ul. Struga w Łodzi;
- Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej;
- MONAR przy ul. Muszyńskiej w Łodzi;
- Oratorium w Srebrnej (Konstantynów Łódzki);
- Zespół Opiekuńczo-Wychowawczy „Ochronka Bałucka” przy ul. Brauna w Łodzi.

Rekolekcje szkolne

W okresie Wielkiego Postu jeden tydzień przeznaczono na przeprowadzenie 6 serii rekolekcji dla dzieci i młodzieży – Sieradz, Płock, Legionowo, Konstancin, Konstantynów Łódzki, Sokołów Podlaski.

Ks. Kazimierz Gryżenia SDB

SPRAWOZDANIA

45 SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH

(Pelplin, 18-20 września 2007)

45 Sympozjum Biblistów Polskich odbyło się w dniach 18-20 września 2007 roku, a zorganizowano je w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie. Samo miejsce, w którym przez trzy dni spotykali się ludzie pochylający się na co dzień nad Słowem Bożym nawiązuje do bogatej tradycji propagacyjnej Pisma św., bowiem to właśnie w Pelplinie przechowywany jest jeden z nielicznych zachowanych w świecie, jedyny w Polsce, „najbielszy z białych kruków” – egzemplarz Biblii Gutenberga.

Wieczorem 18 września miało miejsce IV Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich, podczas którego przewodniczący SBP ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski odniósł się do sytuacji Stowarzyszenia, wspomniął jego zmarłych członków oraz nakreślił plany odnoszące się do przyszłości. Na szczególną uwagę zasługuje włączenie się Stowarzyszenia i jego członków w przybliżanie ducha i przesłania XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które odbędzie się od 5 do 26 października 2008 roku i będzie miało za temat przewodni *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*.

Obecnie Stowarzyszenie Biblistów Polskich liczy 225 członków, w tym 32 – z tytułem naukowym profesora, 34 – ze stopniem doktora habilitowanego oraz 128 – ze stopniem naukowym doktora. Zwyczajem lat poprzednich oddano do rąk uczestników Sympozjum kolejny – IV tom Zeszytów Naukowych Stowarzyszenia Biblistów Polskich, w którym, oprócz aktualnego spisu członków SBP, znalazły się artykuły, sprawozdania oraz *liber defunctorum*.

Podczas Walnego Zebrania SBP przyjęto wniosek Zarządu o nadanie członkostwa honorowego SBP ks. arcybiskupowi prof. dr. hab. Henrykowi Muszyńskiemu oraz biskupowi prof. dr. hab. Bernardowi Szladze. Tego wieczoru wręczono też Nagrodę SBP za rok 2007, która została przyznana ks. prof. Januszowi Frankowskiemu za wybitne osiągnięcia na polu pracy naukowej.

W sympozjum, które rozpoczęło się 19 września uczestniczyło 165 osób reprezentujących różne ośrodki akademickie oraz wyższe seminaria duchowne. W obradach udział wzięło 3 biskupów: arcybiskup Henryk Muszyński – metropolita gnieźnieński, biskup pelpliński Jan Bernard Szlaga, który tego dnia przewodniczył uroczystej liturgii Mszy św. oraz biskup toruński Andrzej Suski, a także rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie ks. prof. dr hab. Ryszard Rumianek.

Na I sesji sympozjum wystąpiło dwóch prelegentów: ks. dr hab. Stefan Szymik przedstawił referat zatytułowany: „Między przeszłością a przyszłością. Metoda historyczno-krytyczna w badaniach biblijnych u progu XXI wieku”, natomiast ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk zatytułował swoje wystąpienie: „Jaka teologia Nowego Testamentu?” i podjął w nim dialog ze znanym biblistą włoskim Giuseppe Segalla. Do południa, w czasie trwania II sesji sympozjum, można było jeszcze wysłuchać referatu „Qumran – 60 lat później” przedstawionego przez ks. dra Marka Parchema oraz interesującego komunikatu ks. dra hab. Mariusza Rosika odnoszącego grecki motyw wędrówki cyklicznej do Ewangelii według św. Łukasza. Przedpołudniowa sesja naukowa była też sposobnym czasem dla wręczenia Księgi Pamiątkowej „Verbum caro factum est” dla ks. prof. dra hab. Tomasza

Jelonka za racji Jego 70 urodzin. Redaktorami tejże jubileuszowej publikacji byli ks. dr Roman Bogacz oraz ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski.

Uczestnicy sympozjum mieli tego dnia po obiedzie okazję zwiedzenia wspaniałej katedry w Pelplinie oraz zapoznania się ze zbiorami Muzeum Diecezjalnego w Pelplinie, w którym przechowywany jest m.in. jedyny w Polsce egzemplarz Biblii Gutenberga. Z wydrukowanych w XV wieku 180 egzemplarzy do dziś zachowało jedynie 48. Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum” z okazji 550-lecia ukazania się Biblii Gutenberga wydało 198 egzemplarzy jej *facsimile*.

Podczas trwania III sesji sympozjum każdy z jego uczestników miał możliwość wyboru jednej z czterech grup roboczych i tematu spotkania. Tematyka pierwszego z nich dotyczyła zagadnień geografii i kartografii biblijnej. Spotkanie tej grupy prowadził ks. dr Stanisław Jankowski sdb, który omówił rolę i coraz większe znaczenie geografii i kartografii biblijnej we współczesnych badaniach nad Pismem Świętym. Na tej sesji przedstawiciel Instytutu Geodezji i Kartografii dr hab. inż. Adam Linsenbarth zaprezentował referat o założeniach i zakresie projektu badawczego dotyczącego koncepcji systemu informacji czasowo-przestrzennej o wydarzeniach biblijnych. Natomiast ks. dr Stanisław Jankowski przedstawił swoją nową publikację „Geografia Biblijna”. W drugiej grupie roboczej ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek przedstawił projekt wykładu teologii biblijnej. W grupie trzeciej ks. dr Wojciech Pikor podzielił się spostrzeżeniami na temat ćwiczeń z Pisma św., które są wpisane zarówno w *curriculum* studentów na wydziałach teologicznych, jak i w *Ratio studiorum* dla wyższych seminariów duchownych. Wystąpienie prelegenta spotkało się z dużym zainteresowaniem uczestników sympozjum, świadczącym o potrzebie dyskusji i dzielenia się doświadczeniami z pola dydaktyki. Prowadzący spotkanie ks. dr Pikor podczas swojego wystąpienia dokonał syntezy metodologicznej w odniesieniu do ćwiczeń z biblistyki umieszczając je w kontekście całego procesu dydaktycznego uczelni wyższej, następnie w świetle ich postulatu w dokumentach Kościoła i wreszcie na bazie doświadczenia polskich teologów. Prof. dr hab. Michał Wojciechowski, w ramach spotkania w czwartej grupie roboczej, przedstawił temat: „Klasyfikacja nurtów judaizmu starożytnego pod kątem relacji do kultury greckiej”. Po tych spotkaniach odbyła się dyskusja.

Przez cały pierwszy dzień trwania sympozjum, jego uczestnicy mieli okazję do zapoznania się z nowymi publikacjami wydawnictw, które zajmują się tematyką biblijną. Wieczór natomiast przyniósł sposobność spotkania towarzyskiego w ogrodzie pocysterskiego kompleksu klasztornego.

W drugim dniu sympozjum odbyły się dwie sesje spotkań naukowych. W czasie trwania pierwszej z nich można było wysłuchać dwóch referatów: ks. dra Dariusza Dogondke „Cherem – ostatnie słowo Starego Testamentu” oraz ks. dra hab. Stanisława Hareźgi „Biblia a misja pasterza w Kościele według Pierwszego i Drugiego Listu do Tymoteusza oraz Listu do Tytusa”. Po dyskusji i przerwie ks. dr Janusz Kręcidło przedstawił referat „J 12,44-50 jako przykład zastosowania relektury tekstu”, a ks. dr Jerzy Woźniak w komunikacie mówił o osobie księdza Profesora Pawła Nowickiego – biblisty i orientalisty.

Sympozja SBP wpisały się trwale w kalendarz spotkań naukowych i są forum, na którym dokonuje się wymiana myśli i wzajemne ubogacanie się wiedzą zaczerpniętą z Pisma św. i służącą jego interpretacji dla pełniejszego życia chrześcijańskiego. Podczas trwania 45 Sympozjum Bibliistów Polskich sięgnięto do formuły wielotematycznej, co dało możliwość szerszego spojrzenia na rozwój refleksji naukowej nad tekstami biblijnymi, z drugiej zaś strony – w odniesieniu do spotkań w grupach – stworzyło to pole i perspektywę wymiany myśli w określonych, szczegółowych dziedzinach badań oraz pracy dydaktycznej na wyższych uczelniach, jak również na polu głoszenia Słowa Bożego, które dokonuje się na co dzień – także za przyczyną Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II.

Ks. Dariusz Sztuk SDB
UKSW Warszawa

XI FORUM REKOLEKCYJNE
RODZINO – JESTEŚ KAŻDEMU POTRZEBNA!
(WSD TS w Łodzi, 24 lutego 2007)

Dnia 24 lutego 2007 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi odbyło się XI Ogólnopolskie Forum Rekolekcyjne, zorganizowane przez Koło Naukowe tego seminarium. Nad przebiegiem spotkania czuwał ks. dr Kazimierz Gryżenia, założyciel i opiekun Koła Naukowego. Każdorazowo celem sympozjum jest wymiana doświadczeń oraz pełniejsze przygotowanie do rekolekcji szkolnych, przeżywanych w okresie Wielkiego Postu. Adresowane jest więc do księży, katechetów, nauczycieli, alumnów Wyższych Seminarium Duchownych oraz wszystkich zainteresowanych i odpowiedzialnych za tego typu rekolekcje.

Tegoroczne spotkanie zgromadziło ok. 180 uczestników i toczyło się pod hasłem: *Rodzino - jesteś każdemu potrzebna!* Wzbudziło ono żywe zainteresowanie mediów: obecna była Telewizja Łódzka, Radio VOX FM i Radio Niepokalanów.

W programie forum referaty wygłosili: ks. dr hab. Stanisław Dziekoński (UKSW) – *Miejsce rodziny w formacji dziecka do wiary*, dr Mieczysław Dudek (KUL) – *Aktualne problemy rodzinne poruszane w Poradni Psychologiczno-Pedagogicznej*, dr Barbara Kiereś (KUL) – *Rodzina we współczesnej kulturze*. Dużym zainteresowaniem cieszyły się wystąpienia w ramach dyskusji panelowej: szczególnie cenne były relacje osób pracujących w różnych środowiskach, w których każdego dnia dotykają one trudnych problemów małżeństwa i rodziny. Przedstawicielami tych środowisk byli: ks. Wojciech Nowak SJ (Warszawa), duszpasterz osób rozwiedzionych, pozostających w separacji oraz żyjących w związkach niesakramentalnych; Anna Szolc-Kowalska (Łódź), dyrektor Archidiecezjalnego Ośrodka Adopcyno-Opiekuńczego; Elżbieta i Jerzy Marcinkiewiczowie (Łódź), liderzy łódzkiego ośrodka „Stowarzyszenie Spotkania Matżeńskie”; s. Maria Pioskownik CMW (Łódź), dyrektor Zespołu Opiekuńczo-Wychowawczego „Ochronka Bałucka”. Na zakończenie toczącej się dyskusji zaprezentowano sondę uliczną, przeprowadzoną wśród młodzieży. Rzecz ciekawa, że wszyscy rozmówcy dk. Tomasza Radkiewicza SDB zwrócili uwagę na pozytywne aspekty życia rodzinnego, np.: „Rodzina to ojciec, który potrafi pomóc w problemach, ale jednocześnie nie jest nadopieczony, rozumie młodych ludzi; matka, która potrafi zaopiekować się dziećmi, ale nie bez przesady i jednocześnie jest ostoją ciepła. Dla mnie rodzina jest wszystkim, wszystkim co mam, nic nie jest ważniejsze od rodziny, kocham ją”.

W trakcie forum do największych niebezpieczeństw życia rodzinnego zaliczono indywidualizm, liberalizm, subiektywizm, myślenie utopijne, nastawienie konsumpcyjne, egoizm itp. Jednak te negatywne aspekty nie przysłoniły cech pozytywnych i na nie przede wszystkim zwracano uwagę. Wśród nich należy wymienić małżeński dialog, wspólną modlitwę, solidaryzm, monogamiczność, świadomość powołania małżeńskiego i rodzinnego, oraz to, że rodzina gwarantuje trwałość cywilizacji łańcuchowej.

Podczas spotkania został również zaprezentowany materiał rekolekcyjny opracowany przez alumnów Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego pod kierunkiem ks. Wojciecha Kułaka SDB. Zgodnie z tematem forum dotyczył on rodziny i został przygotowany w dwóch częściach; część pierwsza – przeznaczona dla dzieci szkół podstawowych, a druga – dla młodzieży gimnazjalnej i licealnej. W tym programie można znaleźć propozycje czytań biblijnych, komentarzy, kazań, modlitw, rachunku sumienia, śpiewów, rebusów, scen teatralnych itp. na każdy dzień rekolekcji. Przesłanie tegorocznego forum można ująć w krótkich, ale jakże cennych stwierdzeniach: „Rodzina jest to skarb w glinianym naczyniu”, „rodzina – kolebką życia i miłości”.

Ks. Kazimierz Gryżenia SDB
WSD TS Łódź; UKSW Warszawa

OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA NAUKOWA
ZADANIA NAUCZYCIELSKIE KOŚCIOŁA WOBEC WYZWAŃ XXI WIEKU
(Radom, 3-5 września 2007)

Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, Wydział Nauk Prawnych KUL, Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu oraz Katedra Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego KUL zorganizowały w dniach 3-5 września 2007 r. konferencję naukową pt. *Zadania nauczycielskie Kościoła wobec wyzwań XXI wieku*. W sympozjum wzięli udział pracownicy naukowcy Wydziału Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, Papieskiej Akademii Katolickiej w Krakowie, gospodarze z Radomskiego Seminarium Duchownego, przedstawiciele innych ośrodków kanonistycznych w Polsce oraz reprezentanci studentów różnych uczelni.

Przyjazd uczestników i ich zakwaterowanie na terenie miejscowego seminarium zaplanowano na wieczór 3 września. Właściwe obrady rozpoczęły się następnego dnia o godz. 9.00. W otwarciu konferencji głos zabrali m.in. ks. bp dr Zygmunt Zimowski (biskup radomski) oraz ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (prezes Stowarzyszenia Kanonistów Polskich).

Pierwszej sesji przewodniczył ks. bp Antoni Dziemiątko, który jest Administratorem Apostolskim Archidiecezji Mińsko-Mohylowskiej na Białorusi. Pierwszy referat wygłosił ks. bp dr Zygmunt Zimowski nt. *Magisterium Kościoła wobec nowych wyzwań*. Stwierdził on w swoim wystąpieniu, że głoszenie Ewangelii we współczesnej Europie jest nowym wyzwaniem. Innymi zadaniami są: dążenie do jedności chrześcijaństwa, walka o stosowanie stałych zasad moralnych oraz dialog z innymi, niż chrześcijaństwo, kulturami. Po przerwie, następne prelekcje wygłosili: ks. prof. dr hab. Józef Krzywda nt. *Kompetencje biskupów diecezjalnych w realizacji zadania nauczycielskiego Kościoła* oraz ks. prof. dr hab. Józef Krukowski nt. *Kompetencje konferencji biskupów w zakresie zadania nauczycielskiego Kościoła*. Pierwszy z prelegentów wskazał na zależność pomiędzy przyjętymi święczeniami a władzą głoszenia Ewangelii przez biskupów. Następnie omówił zadania jurysdykcyjne biskupa (zadania nauczycielskie), odnosząc je do duchownych, świeckich oraz synodu diecezjalnego. Kolejny mówca ks. Józef Krukowski wykazał możliwość stanowienia przez konferencje biskupów deklaracji doktrynalnych. Biskupi, będąc autentycznymi nauczycielami wiary, mogą ustanawiać dekryty generalne, przy zastrzeżeniu, że jest to prawo partykularne.

Drugą popołudniową sesję poprowadził ks. bp prof. dr hab. Andrzej Dzięga (biskup sandomierski). Sesje rozpoczęło wystąpienie ks. prof. dra hab. Henryka Stawniaka nt. *Kontrola publikacji z punktu widzenia nauki Kościoła*. Stwierdził on, że kontrola, której Kościół się domaga dla niektórych publikacji książkowych, chroni dobro duchowe, tak autora, jak i odbiorcy (czytelnika). W swoim wystąpieniu ks. Henryk Stawniak dokonał rozróżnienia pomiędzy aprobatą a licencją, choć obie formy są zezwoleniem na publikację. Zwrócił również uwagę, że w materii kontroli uprzedniej przed drukiem pozycji dotyczących wiary i moralności potrzeba większego respektowania norm prawa kanonicznego. Kolejny prelegent dr Piotr Wiśniewski przybliżył temat: *Dostęp Kościoła do radiofonii i telewizji w ustawodawstwie III Rzeczypospolitej Polskiej*. Omówił on procedurę udzielania koncesji nadawcom kościelnym oraz faktyczne pokrycie kraju zasięgiem ich stacji radiowych i telewizyjnych. W radio i telewizji publicznej bowiem czas antenowy „katolicki” jest procentowo niewielki i ma miejsce najczęściej poza najlepszymi porami oglądalności. Ostatnie wystąpienie w tej sesji ks. dra hab. Sławomira Fundowicza dotyczyło *Obowiązków i uprawnień wiernych świeckich w realizacji misji nauczycielskiej Kościoła*. Autor wystąpienia omówił obowiązki i prawa świeckich w tej materii na podstawie szerokiego spektrum dokumentów kościelnych, od czasu Soboru Watykańskiego II do okresu współczesnego.

W dyskusji ks. Józef Krukowski zwrócił uwagę m.in. na problem selektywnego przygotowywania, a następnie emitowania reportaży i wywiadów. Po zakończeniu obrad uczestnicy konferencji udali się do kościoła katedralnego, gdzie pod przewodnictwem ks. bpa Zygmunta Zimowskiego

uczestniczyli we Mszy św. Homilię wygłosił ks. bp dr Edward Materski. W godzinach wieczornych odbyło się walne, coroczne zebranie członków Stowarzyszenia Kanonistów Polskich.

Ostatni dzień konferencji rozpoczęła Eucharystia w kościele seminaryjnym, pod przewodnictwem ks. bpa dr Stefana Siczka. Sesję przedpołudniową poprowadził ks. bp dr Artur Miziński. Pierwszą prelekcję wygłosił ks. prof. dr hab. Krzysztof Warchałowski nt. *Kompetencje władz kościelnych i państwowych względem nauczycieli akademickich na wydziałach nauk kościelnych*. Podkreślił on w swoim wystąpieniu, że wydziały kościelne są zwrócone ku Objawieniu chrześcijańskiemu i realizują zadania kościelne, dlatego władza kościelna stawia osobne wymagania dla nauczycieli akademickich, zatrudnionych na tych wydziałach. Oprócz wymagań naukowych (stopni akademickich) i pedagogicznych oczekuje się od nich również walorów moralnych. Autor referatu przypomniał też, że nauczyciele przedmiotów teologicznych muszą otrzymać mandat od władzy kościelnej, a pozostali wykładowcy zwykle zezwolenie nauczania. Następnym mówcą ks. dr Jarosław Wojtkun przybliżył temat: *Zadania rodziny w wychowaniu katolickim*. Odnosząc się do nauczania kościelnego, omówił on prawo rodziny do wychowania dzieci, w tym i religijnego ich ukształtowania. Wskazał także niektóre zagrożenia procesu wychowawczego, jak rozluźnienie wpływu rodziców na dzieci oraz negatywne oddziaływanie mass-mediów.

Po przerwie, referat wygłosił ks. dr Adam Maj nt. *Zadania szkół katolickich w Polsce*. Wskazując na prawo oświatowe i kanoniczne (powszechne i partykularne), autor omówił zadania szkoły katolickiej: nauczania, wychowania i ewangelizacji. Program edukacyjny szkoły, a także jej chrześcijańska tożsamość pozwalają przejść od koncepcji instytucji do „szkoły wspólnoty”, do eklezjalnego mikrosystemu. Potrzebna jest również integracja wszystkich zadań szkoły, a także całościowe formowanie wspólnoty szkolnej (uczniów i nauczycieli). Następną prelekcję wygłosił ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski. Rozwiniął on temat: *Zasada równouprawnienia religii jako przedmiotu nauczania*. Rozważył on status religii jako jednego z przedmiotów szkolnych. Zdaniem autora powinna być ona traktowana na równi z innymi przedmiotami, czego wyrazem jest ostatnie rozporządzenie ministerialne o włączeniu oceny z religii do średniej oceny całościowej. Konsekwencją takiego równouprawnienia winno być zrównanie praw i obowiązków katechety z innymi nauczycielami, co obecnie jest zróżnicowane w niektórych zakresach (np. zakaz przyjmowania obowiązków wychowawcy klasy).

W dyskusji nad referatami pojawił się problem znaczenia prawnego porozumień między stroną kościelną a rządową, co z kolei wpływa na stan prawny szkół katolickich, a także uczelni wyższych (katolickich i kościelnych). Podniesiono także potrzebę współpracy rodziców ze środowiskiem szkolnym, w wypracowaniu programów edukacyjnych i wychowawczych. Zauważono również, że nauczanie religii łączy się z oceną, ale nie można oceniać dziecka za postawy religijne.

Po krótkiej przerwie, kolejne wystąpienie wygłosił ks. prof. dr hab. Edward Górecki nt. *Sytuacja prawna katolickich szkół wyższych w Polsce*, w którym stwierdził, że katolickie i kościelne uczelnie wyższe pełnią m.in. zadanie ewangelizacyjne. Ich stan prawny reguluje ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego z 1989 r. oraz umowa między stroną kościelną a rządową z 1999 r. Wydziały teologiczne włączone w struktury uczelni państwowych, oprócz prawa państwowego, stosują się także do prawa kanonicznego. Ostatni referat pt. *Media w służbie Kościoła* wygłosił ks. bp dr Adam Lepa. Autor podkreślił, że media pełnią ważną rolę informacyjną i pedagogiczną. Kościół może roztropnie korzystać ze środków społecznego przekazu we wskazanych funkcjach, jak również w zadaniach ewangelizacyjnych. Jednocześnie, Kościół musi się przeciwstawiać negatywnemu oddziaływaniu mediów. Ważną rolę w tym zakresie pełnią rzecznicy w Kościołach partykularnych, docenić trzeba także organizowanie konferencji prasowych w poszczególnych diecezjach.

W zakończeniu konferencji głos zabrali: ks. Józef Krukowski, jako prezes Stowarzyszenia Kanonistów Polskich i ks. Jarosław Wojtkun – rektor seminarium w Radomiu. W posumowaniu, należy stwierdzić, że całe zebranie podjęło ważne tematy z zakresu prorockiej misji Kościoła, którą pełni on na różnych płaszczyznach. Są nimi: stanowienie prawa, szkolnictwo katolickie, nauczanie

religii oraz wychowanie religijne, zwłaszcza w obrębie rodziny. Podkreślono także nowe wyzwanie ewangelizacyjne dla Kościoła, również w świecie mass-mediów.

Ks. Arkadiusz Domaszek SDB
UKSW Warszawa

OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA NAUKOWA
MEDIA A WARTOŚCI

(Olsztyn-Kortowo, Wydział Prawa i Administracji UWM, 9 maja 2007)

Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego oraz Studenckie Koło Naukowe Prawników Kanonistów tego Wydziału zorganizowały dnia 9 maja 2007 r. konferencję naukową pt. *Media a wartości*. Współorganizatorami konferencji było także Koło Prawników Kanonistów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz The European Law Students' Association Olsztyn. Cechą charakterystyczną tego wydarzenia naukowego, w dużej mierze przygotowanego przez koła studenckie, były m.in. referaty opracowane i zaprezentowane przez samych studentów. Przeplatały się one z wystąpieniami pracowników naukowych UWM i innych ośrodków. W sympozjum wzięli udział pracownicy Wydziału Prawa i Administracji oraz Wydziału Teologii UWM, a także liczni studenci tejże uczelni i przedstawiciele lokalnych olsztyńskich mediów.

Przed rozpoczęciem obrad została odprawiona Msza św. w kościele akademickim pw. św. Franciszka z Asyżu pod przewodnictwem ks. bpa Jacka Jezierskiego. W otwarciu konferencji głos zabrali: prof. dr hab. Janusz Piechocki – prorektor UWM, Czesław Małkowski – prezydent Olsztyna, ks. dr Jacek Jezierski – bp pomocniczy archidiecezji warmińskiej, prof. dr hab. Bronisław Sitek – prodziekan Wydziału Prawa i Administracji UWM, oraz ks. prof. dr hab. Ryszard Sztuchmiller. Tematyka konferencji obejmowała cztery przestrzenie poszukiwań: media a wartości religijne, media a wartości moralne, media a wartości patriotyczne, wartości chrześcijańskie a ogólnoludzkie. Tak wyodrębnionym czterem sesjom przewodniczyli kolejno: prof. dr hab. Tadeusz Jasudowicz (UWM), ks. dr bp Tadeusz Płóski (UWM), ks. prof. dr hab. Ryszard Sztuchmiller (UWM), ks. dr Arkadiusz Domaszek (UKSW).

Pierwszą część, poświęconą relacjom pomiędzy mediami a wartościami religijnymi, rozpoczął referat dr Katarzyny Parzych pt. *Media a wartości religijne wobec pytania o dialogiczność mediów i wiary religijnej*. Główna myśl referatu dotyczyła treści związanych ze środkami przekazu jako przestrzenią dialogu, w którym uczestniczą: nadawca, producent i odbiorca. A ponieważ wiara także jest dialogiczna, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, dlatego oba te wymiary reprezentują i niosą z sobą wartości. Drugim prelegentem był ks. dr Arkadiusz Domaszek, który podjął temat: *Media – nowe drogi ewangelizacji w nauczaniu Kościoła i w prawie kanonicznym*. W swoim wystąpieniu zauważył, że nowa ewangelizacja wymaga wykorzystania nowych środków; to oznacza, że w misji Kościoła należy zastosować różnorakie media: obok tradycyjnych publikacji drukowanych, także radio, telewizję i internet. Podkreślił następnie, że kwestia użyteczności mediów w ewangelizacji jest szeroko podejmowana w nauczaniu Kościoła oraz w prawie kanonicznym. Kolejne prelekcje wygłosili: Anna Słowikowska – *Ochrona przekazu wiary w mediach*, Marlena Rozkosz – *Media zagrożeniem dla wartości religijnych?*, Monika Sarnowska – *Media pomocą w kształtowaniu dojrzałości religijnej?*

Drugą sesję rozpoczął wykład ks. prof. Mariana Machinka pt. *Prawda i prawdomówność w mediach*. Prelegent stwierdził, że media, nazywane czwartą władzą, ze względu na swój realny wpływ na społeczeństwo demokratyczne, kształtują opinię publiczną i są katalizatorem różnych procesów społecznych. Dziennikarz ma prawo do prezentowania własnego zdania, winien on jednak

kierować się poszukiwaniem prawdy i prawdomością oraz uszanowaniem dobrego imienia, a także godności innych osób. Prelekcja ks. prof. dra hab. Ryszarda Szychmiera podjęła zagadnienie *Ochrona rodziny w mediach*. W swoim wystąpieniu prelegent przybliżył elementy nauczania Kościoła oraz normy prawa kanonicznego i polskiego, które chronią prawa rodziny i małżeństwa oraz prawa rodziców i małoletnich. Następne wystąpienia wygłosili: Paweł Witek – *Język reklamy kształtuje postawy moralne dzieci*, mgr Justyna Krzywkowska – *Chrześcijanin dobrym dziennikarzem*, Monika Paradowska i Anna Pasymowska – *Kształtowanie stylu życia w mediach*, Malwina Kołodziejczak – *Czy współczesne dziennikarstwo zasługuje na miano etycznego?*

W trzeciej sesji podjęty został problem relacji mediów do wartości patriotycznych. Pierwszy wykład wygłosił ks. dr bp Tadeusz Płóski – *Media a wartości patriotyczne*. Prelegent zdefiniował pojęcie patriotyzmu, a następnie wskazał, że media propagują albo antypropagują wartości. Ukazał również niektóre dylematy współczesne w kontekście budowania pokoju, a także misji żołnierzy w misjach pokojowych. Drugi wykład w tej sesji przedstawił prof. dr hab. Tadeusz Jasudowicz – *Poszanowanie tożsamości narodowej w procesie integracji europejskiej*. Zauważył on, jak bardzo ważne znaczenie dla tożsamości osoby ma kategoria tzw. małej ojczyzny. Tożsamość europejska jest wypadkową tożsamości narodowych i małych ojczyzn. Ochrona własnej odrębności, w przeciwieństwie do uniformizacji, jest wręcz zadaniem obywateli Europy. Następne prelekcje wygłosili: Przemysław Zacharski – *Media a wychowanie dziecka do patriotyzmu*, Bartosz Orliński – *Czy media chronią patriotyzm?*, Kamila Nowosad – *Wartości patriotyczne w reklamie społecznej*.

Ostatnia sesja poświęcona była relacji wartości chrześcijańskich do ogólnoludzkich. W trakcie tej sesji ks. dr Piotr Sroga wygłosił referat pt. *Wartości współczesnego świata a wartości chrześcijańskie. Zbieżność czy konflikt?* Stwierdził on, że bez świata wartości nie można zbudować społeczeństwa, są one związane z ludzką kulturą i przekazywane z pokolenia na pokolenie. Autor referatu wymienił niektóre z wartości chrześcijańskich. Podkreślił, że wiele z nich jest zbieżnych z wartościami ogólnoludzkimi, np. wolność sumienia. Zwrócił jednak uwagę, że także w tym zakresie można zauważyć liczne rozbieżności. Zwłaszcza kwestia ochrony rodziny i życia są różnie rozumiane przez współczesny świat i przez chrześcijaństwo. Dalsze referaty wygłosili: Michał Pietkiewicz – *Ecce homo, szacunek dla życia*, Krystyna Zrada i Emila Chorążyczewska – *Prawda i uczciwość w mediach*.

W zakończeniu konferencji głos zabrali Marlena Rozkosz, a następnie ks. prof. dr hab. Ryszard Szychmier. W podsumowaniu stwierdzono, że konferencja pokazała wiele zależności pomiędzy środkami przekazu społecznego a światem wartości. Media przekazują wartości, a także aktywnie je kształtują. Dlatego przestrzeń medialną należy nieustannie konfrontować z zasadami etycznymi i religijnymi.

Ks. Arkadiusz Domasz SDB
UKSW Warszawa

ZJAZD STOWARZYSZENIA POLSKICH MUZYKÓW KOŚCIELNYCH GODNOŚĆ I POSŁUGA ORGANISTY W KOŚCIELE

(Koszalin, 11-13 września 2007)

Miejscem tegorocznego zjazdu Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych (dalej SPMK), które odbyło się w dniach 11-13 września 2007 r., było Centrum edukacyjno-formacyjne diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w Koszalinie. Członkowie zrzeszenia debatowali głównie nad zagadnieniami związanymi z godnością i posługą organisty w Kościele. Spotkanie rozpoczęło się śpiewem hymnu *Veni Creator* oraz liturgią Nieszporów, którym przewodniczył Prezes SPMK,

ks. dr hab. Antoni Reginek. Uroczyste sprawowanie liturgii stanowiło ramy programu spotkań każdego dnia. I tak pierwszy dzień obrad rozpoczęła Jutrznia pod przewodnictwem ks. dra Eugeniusza Kaczora, gospodarza zjazdu, a zamknięta Eucharystia sprawowana w koszańskich katedrze, której przewodniczył biskup legnicki Stefan Cichy, przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Ksiądz biskup od lat regularnie i czynnie uczestniczy w obradach muzyków kościelnych, interesując się tematyką muzyczną, która istotnie złączona jest z celebracjami liturgicznymi w Kościele.

Tematyka spotkań, jak już wspomniano, koncentrowała się wokół problematyki dotyczącej godności i szeroko rozumianej posługi organisty w Kościele. Temat organisty, jego zadań, funkcji, formacji, kształcenia i kompetencji od lat absorbuje uwagę muzyków kościelnych. Zarówno SPMK, jak i wiele ośrodków diecezjalnych organizowało w ostatnim czasie szereg konferencji, którym przyświecał jeden cel: docenienie pracy organisty – z jednej strony, z drugiej zaś – potrzeba podnoszenia jego kwalifikacji. W płaszczyźnie tej jest wciąż wiele do zrobienia.

Pierwszej sesji wykładowej i dyskusyjnej przewodniczył ks. prof. dr Andrzej Filaber z Warszawy. Wykład wprowadzający na temat: *Zadania organisty w dobie posoborowej* wygłosił ks. dr Piotr Wiśniewski z Płocka. Prelegent omówił najpierw główne zadania organisty w czasie liturgii. Następnie skupił uwagę na istotnych zadaniach organisty poza liturgią, do których należą przede wszystkim: przygotowanie muzyczne codziennej liturgii; nauczanie wiernych nowych pieśni; prowadzenie chóru, scholi i innych zespołów parafialnych; szkolenie kantorów i psalterzystów. Wiele uwagi ks. Wiśniewski poświęcił także kwestii formacji organisty. Mówiąc o jej konieczności zauważył, że powinna się ona dokonywać w trzech zasadniczych płaszczyznach: duchowej (wewnętrznej), liturgicznej oraz muzycznej (chodzi nade wszystko o podnoszenie kwalifikacji muzycznych organisty, by każdy wykonywany utwór wykazywał znamiona wielkiej sztuki).

Kolejny wykład, wprowadzający do dyskusji, którego temat brzmiał: *Status organisty w świetle regulaminu, na przykładzie archidiecezji poznańskiej*, przedstawił mgr Aleksander Radzewski. W swoim wystąpieniu prelegent skoncentrował się na ukazaniu relacji organista – proboszcz w oparciu o wydany przez metropolitę poznańskiego, ks. arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, w 2005 r. status organisty. Rozporządzenie to reguluje między innymi kwestie prawne dotyczące pracy organisty (jak np. umowa o pracę), jego wykształcenie, obowiązki i uprawnienia.

Następny referat, nt.: *Kwalifikacje, kategorie organistów, na przykładzie różnych ośrodków diecezjalnych*, przedstawił ks. dr Grzegorz Poźniak z Opola. Autor wystąpienia zapoznał słuchaczy ze statusami organisty we wszystkich diecezjach w Polsce, skupiając szczególną uwagę na kategoriach organistów. Przywołał regulaminy z dziesięciu diecezji i wykazał, jak ta kwestia rozwiązana jest w danych ośrodkach. Przedstawia się ona oczywiście różnie. Można jednak przyjąć, że istnieją trzy zasadnicze kategorie organistów: A. organiści z wyższym wykształceniem muzycznym; B. organiści posiadający średnie wykształcenie muzyczne (na poziomie średniej szkoły muzycznej); C. organiści z podstawowym wykształceniem muzycznym. Ks. Poźniak zwrócił uwagę, że posiadane kwalifikacje powinny decydować o kategorii organisty. Tymczasem – zdaniem prelegenta – często bywa odwrotnie: mnoży się kategorie, ustala się je i dostosowuje do poziomu organistów, a tak być nie powinno.

Ostatnim wykładem sesji było wystąpienie ks. dra Andrzeja Nowickiego z Torunia, który przedstawił kwestie zatrudnienia organisty w świetle obowiązującego w Polsce prawa. Autor podkreślił m.in., że Kodeks pracy nakazuje podpisanie z organistą umowy o pracę. Szeroko omówił rodzaje umów o pracę, warunki jej rozwiązania, prawa organisty oraz obowiązki zarówno pracownika, jak i pracodawcy. Temat ten okazał się doskonałym dopełnieniem poruszanych tego dnia problemów.

W dyskusji zauważyć można było zatroskanie o właściwe pełnienie posługi organisty, który powinien być liderem i animatorem życia muzycznego w parafii. Podkreślano, że zadania podejmowane przez organistę wymagają od niego ciągłego podnoszenia kwalifikacji oraz należytego

przygotowania zarówno w płaszczyźnie muzycznej i liturgicznej, jak i duchowej. W wypowiedziach pojawiły się postulaty ustalenia właściwego czasu pracy organistów, uwzględniającego także czas przygotowania się do gry oraz podnoszenia swoich umiejętności. Członkowie SPMK wyrazili nadzieję, że zostaną wypracowane pewne kryteria, które staną się podstawą ustalenia jasnego podziału na kategorie organistów, w zależności od wykształcenia, stażu pracy itp. Pozostaje otwartym pytanie, czy jest możliwe wypracowanie takiego modelu dla całego Kościoła w Polsce oraz czy zostanie on przez wszystkich przyjęty.

Z satysfakcją przyjęto wypowiedź ks. dra G. Poźniaka, który mówił o przygotowywanym projekcie minimum programowego dla szkół organistowskich, działających w poszczególnych diecezjach. Głównym jego celem jest wyrównanie poziomu kształcenia przyszłych organistów w całej Polsce. Ks. Poźniak wyraził nadzieję, że zostanie on zatwierdzony przez nasz Episkopat. Zwrócono także uwagę, że istnieje potrzeba wypracowania dokumentu regulującego status organisty, który obowiązywałby w całym polskim Kościele. W podsumowaniu dyskusji, ks. prof. dr A. Filaber wskazał m.in. na potrzebę kontroli zatrudnienia organistów. Mogłaby się ona dokonywać w czasie wizytacji biskupich.

Po południu uczestnicy zjazdu odwiedzili Sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej na koszalińskiej Górze Chełmskiej. Jest ono nazywane Sanktuarium Przymierza i stanowi duchowe centrum Ruchu Szentszackiego w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Miejsce to nawiedził 1 czerwca 1991 r. Sługa Boży Jan Paweł II, dokonując jednocześnie poświęcenia Sanktuarium.

Drugi dzień zjazdu zakończył recital organowy w katedrze koszalińskiej, który odbył się po Mszy św. koncelebrowanej, pod przewodnictwem ks. bpa S. Cichego. Wykonawcą koncertu był Bogdan Narloch, kierownik Zakładu Praktyki Instrumentalnej w Katedrze Sztuki Muzycznej Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku. Artysta na co dzień pełni również funkcję organisty w parafii św. Krzyża w Koszalinie. Na program koncertu złożyły się następujące utwory: *Toccata i fuga c-moll op. 62* Carla Adolfa Lorenza (1837-1923); *Capriccio aus op. 36* Mieczysława Surzyńskiego; *Fuga – Bolero* Mariana Sawy (1937-2005) oraz *Toccata na temat „Lobe dem Herren”* Britty Leutert-Falch.

Trzeci dzień zjazdu rozpoczęła Msza św., koncelebrowana w kaplicy Ośrodka, pod przewodnictwem ks. bpa Edwarda Dajczka, ordynariusza diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Podczas liturgii wykonywane były utwory nieżyjących już członków SPMK, śp. ks. Kazimierza Pasionka i śp. ks. Romualda Raka. Obaj kompozytorzy to znani twórcy w zakresie polskiej muzyki kościelnej. Ich działalność i zasługi dla rozwoju i propagowania muzyki liturgicznej są ogromne.

Po Mszy św. odbyła się dyskusja panelowa nt. *Współpracy duchownego i organisty – wzajemne oczekiwania*. Wprowadzeniem do dyskusji były wystąpienia mgr Marioli Brzoska (Gliwice), Józefa Chudalli (Opole) oraz ks. Piotra Klemensa (Zabrze). Uczestnicy panelu zaprezentowali swoje osobiste doświadczenia w relacjach duchowny – organista. W dyskusji podkreślano m.in., że warunkiem dobrej relacji między duchownymi a organistami jest przede wszystkim: wzajemny szacunek i zaufanie, gotowość współpracy w płaszczyźnie rozwoju muzycznego parafii oraz wspólna troska o piękno każdej liturgii.

W podsumowaniu dyskusji podjęto próbę wyartykułowania zasadniczych wniosków. Jednym z głosów był postulat o konieczności podejmowania właściwej i stałej formacji oraz edukacji organistów. To oni, jako liderzy w dziedzinie muzyki liturgicznej, odpowiadają za należyty poziom śpiewu wiernych w czasie nabożeństw. Przestrzeń tę należy traktować jako istotny element formacji religijnej wszystkich uczestników liturgii. Przy właściwej współpracy z duszpasterzami i trosce o piękno liturgii, nie trzeba będzie długo czekać na efekty w postaci poprawy poziomu wykonywanej muzyki w naszych kościołach. A to z kolei może przynieść szansę pełniejszego przeżywania liturgii przez wszystkich jej uczestników. Ksiądz biskup Stefan Cichy wyraził nadzieję, że wypracowane przez członków SPMK projekty zostaną zaaprobowane przez Konferencję Episkopatu i wprowadzone w życie w Kościele polskim.

Wszystkie materiały przygotowane i prezentowane w czasie tegorocznego zjazdu zostaną wydane w najbliższym numerze *Biuletynu SMPK*. Na koniec zaproponowano, aby kolejne spotkanie Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych było poświęcone kształceniu duchownych w dziedzinie muzyki liturgicznej oraz ich formacji seminaryjnej. Przed zamknięciem obrad, Prezes Stowarzyszenia – ks. dr hab. Antoni Reginek – przedstawił zebranim nowych członków SPMK. Podziękował prelegentom za przygotowanie wystąpień, gospodarzom za trud zorganizowania zjazdu, a wszystkim uczestnikom za udział w tegorocznych obradach.

Należy wyrazić nadzieję, że działalność Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych przyczyni się do podniesienia poziomu muzyki kościelnej, który od dawna jest oczekiwany w naszych świątyniach. Członkowie zrzeszenia na co dzień bardzo dynamicznie działają w swoich środowiskach. Większość z nich to znakomici artyści – organiści, pedagodzy w szkołach muzycznych i nauczyciele akademicki oraz duchowni – muzycy doskonale rozumiejący troskę o piękno i wysoki poziom muzyki i śpiewu w kościołach oraz ich znaczenie w czasie celebracji każdej liturgii.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB
UKSW Warszawa

VI OGÓLNOPOLSKI ZJAZD
PEDAGOGICZNY POLSKIEGO TOWARZYSTWA PEDAGOGICZNEGO
„EDUKACJA – MORALNOŚĆ – SFERA PUBLICZNA”
(Lublin, 17-19 września 2007)

Ogólnopolski zjazd pedagogiczny jest jedną z form działalności Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego (PTP) założonego w 1981 roku. Pomysł organizowania cyklicznych spotkań pedagogów z całej Polski zrodził się po przełomie politycznym 1989 roku. Ich celem jest przede wszystkim wymiana poglądów między specjalistami zajmującymi się *ex professione* wychowaniem i edukacją. Wiadomo skądinąd, że są oni – i to nie tylko w naszym kraju – bardzo zróżnicowani zarówno pod względem światopoglądowym, jak i teoretycznym.

W dniach od 17 do 19 września 2007 roku odbył się w Lublinie VI Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny PTP. Do współpracy w jego przygotowanie włączyły się: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL) i Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (UMCS). Hasłem zjazdu był trójmian: *Edukacja – moralność – sfera publiczna*.

W zjeździe wzięło udział ponad pięciuset pedagogów z całej Polski. Poza nielicznymi wyjątkami byli to naukowcy reprezentujący tzw. pedagogikę akademicką, czego wyrazem był również program zjazdu, w którym organizatorzy skoncentrowali się na problemach teoretycznych współczesnego dyskursu naukowego. Dla zobrazowania faktu, jak szeroki był zakres problematyki poruszanej na zjeździe, niech posłuży wskazanie, że broszura ze szczegółowym programem liczyła pięćdziesiąt sześć stron.

Zwołując zjazd, przewodniczący PTP, prof. Zbigniew Kwieciński, *expressis verbis* podkreślił potrzebę nadania mu takiej formuły organizacyjnej, która umożliwiłaby uczestnikom czynny udział w obradach. W związku z tym zaproponowano cztery rodzaje spotkań: obrady plenarne, sesje półplenarne, grupy robocze i sesje plakatowe. Wydaje się, że tak zróżnicowane formy organizacyjne wpłynęły pozytywnie na aktywność uczestników, motywując ich do wymiany poglądów również w kuluarach.

Zjazd rozpoczął się i zakończył obradami plenarnymi. Na rozpoczęciu wysłuchano sześciu referatów, które wprowadzały w problematykę zjazdu wyrażoną w hasle programowym.

W pierwszym referacie prof. Z. Kwieciński analizował *Potrzebę alfabetyzacji krytycznej*. Punktem wyjścia rozważań był występujący w angloamerykańskiej literaturze pedagogicznej „powrót do duchowości” (A. Giddens). Tendencje tego typu wynikają głównie z tęsknoty (po)nowoczesnego człowieka za jasnością w sprawach odnoszących się do moralności. Nieprzejrzystość współczesnego życia i konieczność dokonywania samodzielnych wyborów skłaniają wysoko rozwinięte społeczeństwa Zachodu do poszukiwania właśnie w sferze religijnej odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Niestety dążeniom tym grożą dwa niebezpieczeństwa: po pierwsze, nadużycie ze strony fanatyków, którzy wykorzystują tęsknotę religijną do celów politycznych, po drugie zaś splotenie życia duchowego do „tele-religijności”, w której duchowość ogranicza się do zaspokajania komercyjnie wzbudzanych potrzeb.

Podając temat znajdujący się na pograniczu pedagogiki, etyki i religii, prof. Kwieciński poszukiwał odpowiedzi na pytanie: co w tych warunkach jest zadaniem edukacji? Według niego jest nim powrót do oświeceniowej idei rozwoju umiejętności i zdolności człowieka, które pomogą mu w – można by rzec – męznym znoszeniu swojego uwikłania w niezrozumiały świat i własną niedoskonałość. Właściwą przestrzenią, w której pedagogika miałaby poszukiwać rozwiązań dla tych problemów, jest polityka. Stąd też konieczna jest „alfabetyzacja krytyczna”, która zdemaskuje pozorne – zdaniem Kwiecińskiego odwołujące się m.in. do religii – odpowiedzi na pytania moralne.

W drugim referacie programowym *Pedagogika wobec (nie)moralności sfery publicznej* prof. Tadeusz Lewowicki podjął się określenia pola znaczeniowego, które powstaje na skrzyżowaniu pojęć użytych w hasle zjazdowym *Edukacja – moralność – sfera publiczna*. Jego zdaniem to moralność stanowi wspólny ich mianownik. Stąd też wynikał jego apel: „Nie wstydzmy się powiedzieć, że pedagogowi przypisuje się pewną misję do spełnienia”. W ostatnich dziesięcioleciach nie tylko pomijano ją milczeniem, ale nawet piętnowano jako wyraz braku profesjonalizmu. Przewodniczący Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN kończąc, zaapelował o powrót do powinności w zawodzie pedagoga.

W kolejnym wystąpieniu *Edukacja: rzecz o budowaniu mostów między doświadczeniem a wyobrażeniem* prof. Jan P. Hudzik rozważał związek edukacji szkolnej ze sferą publiczną. Jego zdaniem odnośnie do tej sprawy można by postawić trzy tezy: 1. Demokracja bez edukacji jest niemożliwa, 2. Relacji między edukacją a demokracją nie da się wyjaśnić, można tylko ją zrozumieć, 3. Nasz sposób rozumienia jest ściśle związany z rzeczywistością, którą sami kreujemy. Według prelegenta, jednym z postulatów, które wynikają z hermeneutycznego podejścia do problemów edukacji, jest podjęcie ogólnospołecznej debaty na temat wartości szkoły w życiu współczesnego człowieka. Jej rezultatem miałyby być ustalenie celów kształcenia i wychowania. Po uświadomieniu, co właściwie chce się osiągnąć, następnym krokiem byłaby praktyczna realizacja.

W czwartym referacie programowym *Etyka demokracji* prof. Leszek Koczanowicz skupił się na pytaniu: czym jest demokracja? Na podstawie fragmentu z *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa określił podstawową zasadę demokracji jako taki sposób kształtowania relacji między jednostką a społeczeństwem, który z jednej strony najlepiej odpowiada zbiorowości, a z drugiej nie zagraża autonomii jednostki. Ta ogólna definicja musi zostać zdaniem prelegenta doprecyzowana przez odniesienie do trzech płaszczyzn: ideałów demokracji, demokratycznej praktyki współżycia społecznego i instytucji porządku demokratycznego. Na tym tle zadaniem edukacji jest ciągle odnawianie podstawowej zasady demokratycznej i przygotowanie młodego pokolenia do zgodnego z nią działania.

Ks. prof. Andrzej Szostek w referacie *Edukacja moralna w szkole: klucz do programu wychowania dojrzałego obywatela* zajął się praktycznymi wskazówkami odnoszącymi się do sposobu kształtowania postaw zarówno moralnych, jak i obywatelskich. W ostatnim referacie programowym *Postawy wobec moralności w sferze publicznej przyszłych kreatorów różnych jej obszarów* prof. Maria Chodkowska zaprezentowała wyniki badań empirycznych przeprowadzonych przez zespół młodych naukowców pod jej kierownictwem w związku z problematyką zjazdu.

Drugą formę pracy podczas zjazdu stanowiły tzw. sesje półplenaryjne. Były to spotkania tematyczne, na które należało się wcześniej zgłosić, określając formę swego udziału: bierną lub czynną. Udział czynny polegał na możliwości przedstawienia swojej opinii jako podstawy do pracy w grupach dyskusyjnych.

Do opracowania w sesjach półplenaryjnych zaproponowano następujące tematy: 1. Jaka wspólnota? 2. Jaka sprawiedliwość? 3. Jaka kultura? 4. Jakie relacje? 5. Jaki paradygmat? 6. Jaka polityka edukacyjna? 7. Jaka przyszłość, jaka szkoła? Podczas każdej z sesji praca przebiegała w podobny sposób. Zespół kierowany przez wybranych przedstawicieli środowisk akademickich nadzorował przygotowanie i przebieg spotkania. Zazwyczaj na wstępie przedstawiano referat wprowadzający, po którym odbywała się dyskusja. Potem uczestnicy dzielili się na grupy dyskusyjne, które w ramach określonego obszaru tematycznego zajmowały się problemami szczegółowymi. Nad przedstawionymi wyżej siedmioma tematami pracowało w sumie dwadzieścia jeden grup dyskusyjnych. Jest zrozumiałe, że nawet skrótkowe przedstawienie wyników ich obrad jest niemożliwe.

Inną formą pracy zjazdu była sesja plakatowa. Jej organizatorzy zajęli się dwoma problemami: Doświadczenie ubóstwa w okresie starości jako szansa i wyzwanie dla rozwoju osobowego człowieka: ujęcie antropologiczno-pedagogiczne oraz Szanse i zagrożenia dla rozwoju psychospołecznego dzieci w wieku szkolnym. Zaprezentowany przez nich materiał posłużył za punkt wyjścia do dyskusji wśród zainteresowanych.

Zjazd zakończył się obradami plenarnymi, w czasie których przewodniczący sesji półplenaryjnych złożyli sprawozdania z prac swoich zespołów i przedstawili wyniki dyskusji. Jak podkreślali zgodnie wszyscy referenci, zagadnienia poruszane w czasie spotkań półplenaryjnych były tak różnorodne i złożone, że nie udało się wyjść poza ich zakres. Ustalono również, że za dwa lata miejscem kolejnego ogólnopolskiego zjazdu pedagogicznego będzie Toruń.

Na zakończenie tego sprawozdania chciałbym odnieść się do dokumentu, który może być mylnie interpretowany jako rezultat zjazdowych obrad. Nadano mu tytuł *Stanowisko uczestników VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP w sprawie stanu i perspektyw rozwoju edukacji w Polsce*. Nie jest to jednak ani dokument końcowy, ani też wspólne stanowisko uczestników zjazdu. Co gorsza, nie odbyła się żadna dyskusja ani przynajmniej wymiana poglądów odnośnie do tekstu. Wspomniany dokument został przygotowany przez Komitet Programowy pod przewodnictwem prof. Joanny Rutkowiak i przedstawiony uczestnikom kongresu do oceny. Procedura jego uchwalenia wyglądała w ten sposób, że aprobujący tekst mogli złożyć swoje podpisy na imiennej liście uczestników. Dokument stanowiący rzekome stanowisko uczestników zjazdu zaakceptowano na zasadzie głosowania większościowego. Pomijając wątpliwości, które wzbudzają poglądy wyrażone w tym dokumencie, warto zauważyć, że sposób jego przyjęcia wymownie świadczy o swoistym rozumieniu zasad demokracji, które panuje wśród części przedstawicieli polskiego środowiska pedagogicznego.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB
UKSW Warszawa

SYMPOZJUM DLA WYCHOWAWCÓW, NAUCZYCIELI, KATECHETÓW
SZKOŁA MIEJSCEM WYCHOWANIA PATRIOTYCZNEGO

(Piła, 17 listopada 2007)

Wychowanie do miłości ojczyzny staje się dzisiaj szczególnym wyzwaniem w związku z takimi zjawiskami jak chociażby wstąpienie Polski do Unii Europejskiej, masowa emigracja zarobkowa młodzieży do krajów zachodnich, brak pogłębionej wiedzy młodego pokolenia na temat historii, tradycji i chrześcijańskich korzeni polskiego narodu. Potrzebie realizacji wyzwania, by wycho-

wywać młodych do postaw patriotycznych poświęcone były refleksje zaprezentowane na sesji naukowej zorganizowanej w sobotę 17 listopada 2007 r. w Piłskim Domu Kultury. Sympozjum „Szkoła miejscem wychowania patriotycznego” było kolejnym już spotkaniem naukowym przeznaczonym dla wychowawców, nauczycieli i katechetów, które w ramach swojej wielopłaszczyznowej działalności przygotowało Inspektoriatne Biuro Towarzystwa Salezjańskiego ds. Szkół i Ośrodków Wychowawczych w Pile, którym kieruje salezjanin – ks. dyr. Stefan Metrycki.

Rangę piłskiej konferencji naukowej podniósł fakt współorganizowania jej przez powstałe w 2007 r. Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego (TNFS). Zostało ono powołane do istnienia z inicjatywy salezjanów w celu integracji środowiska naukowego skupiającego członków i przyjaciół Towarzystwa Salezjańskiego. Głównym celem TNFS jest działalność naukowo-badawcza i wychowawczo-edukacyjna w duchu św. Franciszka Salezego – patrona uczonych i wychowawców. Sympozjum „Szkoła miejscem wychowania patriotycznego” zostało objęte patronatem honorowym przez ks. prof. dra hab. Zbigniewa Łepkę sdb – Inspektora Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha w Pile; p. Elżbietę Leszczyńską – Wielkopolskiego Kuratora Oświaty; p. Marka Woźniaka – Marszałka Województwa Wielkopolskiego, p. Tomasza Bugajskiego – Starostę Piłskiego oraz p. Zbigniewa Kosmatkę – Prezydenta Miasta Piły. Patronat medialny objęły lokalne media: „Tygodnik Piłski” i Telewizja Astra-Net.

Sympozjum rozpoczęło się od powitania uczestników przez ks. Stefana Metryckiego sdb – Dyrektora Biura ds. Szkół i Ośrodków Wychowawczych. Następnie wprowadzenia w tematykę konferencji naukowej dokonał Inspektor ks. prof. dr hab. Zbigniew Łepko sdb, który podkreślił znaczenie i aktualność podjętej przez prelegentów problematyki – wychowania do patriotyzmu rozumianego w przestrzeni zarówno ideowej, jak i antropologicznej. Jako pierwszy, swój referat zatytułowany „Patriotyzm wyzwaniem współczesności” zaprezentował ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski sdb – Prorektor UKSW w Warszawie. Prelegent zauważył we współczesnym świecie kilka niebezpiecznych tendencji związanych z patriotyzmem. W czasie procesu transformacji ustrojowej w Polsce pojawił się proces negacji patriotyzmu i to nie tylko jako postawy, ale także samego terminu. Próbuje się go przykładowo zastąpić pojęciem: tożsamość polska. W ramach procesów integracji i globalizacji pojawia się natomiast zagrożenie dziedzictwa ojczyzny. Chociaż same w sobie tendencje integracji i globalizacji są dobre, ks. prof. Skorowski zauważył, że ich przewartościowanie może stanowić zagrożenie dla tego, co własne. W dalszej części swojego wystąpienia Prorektor UKSW zatrzymał się nad współczesnym pojęciem terminów „ojczyzna” i „patriotyzm”. W kontekście pracy wychowawczej w szkołach trzeba młodzieży na nowo zdefiniować te pojęcia. Z jednej strony wiemy, że bez historii i dziedzictwa nie ma ojczyzny, ale w nauczaniu o niej nie można zatrzymać się tylko na tym, co jest w muzeum. Ojczyzna to ludzie, którzy żyją w mojej przestrzeni i tworzą wspólnotę; to kultura, jako owoc życia tej wspólnoty – każdy człowiek jest twórcą; ojczyzna to jest terytorium, przestrzeń, w której człowiek chcący być jednostką wartościową musi być zakorzeniony, mieć swój dom. Książd prof. Skorowski stwierdził, że na bazie tych elementów trzeba dziś pokazać młodzieży aksjologię czyli wartość ojczyzny. Naród ma w sobie substancję duchową, dzięki której trwa i trzeba ją podtrzymać.

Patriotyzm jest postawą wobec tej wartości jaką jest ojczyzna. Patriotyczna postawa zatem wyraża się m.in. w solidarności ze wspólnotą, która polega na aktywności wobec wspólnoty – nikt mi nie jest obojętny. Patriotyzm to także szacunek dla kultury, przechowanie dziedzictwa i jego pomnażanie, korzystanie z jego wartości i propagowanie ich. Patriotyzm wreszcie to także szacunek dla ziemi, która jest moim domem. W tym kontekście postawą patriotyczną będzie przykładowo działalność ekologiczna.

Konkludując, ks. prof. Henryk Skorowski podkreślił konieczność podjęcia nowej edukacji patriotycznej w związku z przemianami, jakie dokonały się w ostatnim czasie w naszej ojczyźnie. Trzeba dziś wychowywać młodych do miłości małych ojczyzn, regionów; trzeba wychowywać ich do miłości Polski i wreszcie także do miłości Europy.

Na pytanie „W jaki sposób wychowywać patriotycznie?” próbowała odpowiedzieć w swoim referacie mgr Ewa Repsz – Wizytator Generalny Ministerstwa Edukacji Narodowej. Już na początku swojej wypowiedzi p. Repsz zauważyła, że dyskusja o potrzebie wychowania patriotycznego wynika z przekonania o jego zatraceniu w szkołach. Edukacja patriotyczna młodzieży ma zasadnicze znaczenie, jeśli jako naród nie chcemy „roztopić się” w całej zjednoczonej Europie. Polacy są potrzebni Europie i światu, ale nie jako populacja bez wyrazu, znikąd. Jesteśmy potrzebni ze swoją historią, dziedzictwem, osiągnięciami, uzdolnieniami. Pani wizytator przypomniała, że szkoła, zaraz po rodzinie, tworzy główną przestrzeń wychowania patriotycznego. Szkoła może inspirować i wspomagać rodzinę w tym zadaniu. Tradycje w tym względzie są u nas niezwykle bogate, bo polska szkoła uczyła patriotyzmu zawsze. Edukacja patriotyczna – według p. E. Repsz – jest odpowiedzią na fundamentalne pytania: Kim jestem? Gdzie żyję? Co dziedziczyć? Jakie są moje uczucia, więzi, postawy? Jakie są moje obowiązki?

Wychowanie patriotyczne jest także ważne w ramach procesu podnoszenia w społeczeństwie świadomości historycznej. Wiedza Polaków na temat historii zwłaszcza najnowszej nie jest najlepsza. Podsumowując swoje wystąpienie pani wizytator MEN zwróciła się z apelem do obecnych na sali nauczycieli i wychowawców o nieustanne podnoszenie jakości wychowania patriotycznego w szkołach. Jaka będzie skuteczność edukacji patriotycznej zależy właśnie od zaangażowania pedagogów. Ich postawa miłości do ojczyzny musi być świadectwem dla uczniów.

Kolejny referat prof. dra hab. Andrzeja Tyszki z Uniwersytetu Warszawskiego, odczytał ks. dyr. Stefan Metrycki. Na początku swojej wypowiedzi „O wychowaniu patriotycznym w szkole” prof. Tyszka zauważył, że w temacie tym lepiej stawiać jest pytania niż ferować gotowe odpowiedzi czy definicje. Pytania bowiem tworzą dyskusję. W ramach realizacji podjętej tematyki zaproponował sześć pytań. Pierwszymi zapytaniami były: Czym jest patriotyzm? Jaka jest treść tego pojęcia? Według prof. Tyszki patriotyzm bardziej niż poglądem jest postawą służby na rzecz ojczyzny. W dzisiejszych czasach niestety ta miłość do ojczyzny stała się niepoprawna politycznie. Zauważył, podobnie jak wcześniej ks. prof. Skorowski, że pojęcie patriotyzmu zastępuje się dziś takimi terminami, jak: tożsamość narodowa, identyfikacja z polskością. Dzisiaj w Polsce być patriotą oznacza skazać się na zmarginalizowanie, nazwanie kimś z innej epoki. Słowo patriotyzm i określająca je postawa jest nieakceptowana przez salon politycznej poprawności, który automatycznie kojarzy je z nacjonalizmem, narodowcami spod znaku przedwojennej Falangi. Mamy dziś do czynienia z wyszydzaniem i potępieniem postaw patriotycznych.

Kolejne pytanie zadane przez prof. A. Tyszkę w kontekście powyższych faktów brzmiało: Czy patriotyzm jest dzisiaj nieaktualny? Otóż postawa ta jest pożądana i konieczna w naszym społeczeństwie, chociażby w kontekście obecnej sytuacji międzynarodowej. Patriotyzm spełnił pozytywną rolę w naszej historii i nadal pełni rolę ideotwórczą. W polskim patriotyzmie przeważają jednak akcenty militarne, a nie społeczne. W naszej mentalnej przestrzeni myślowej brak jest przykładów patriotycznych bohaterów innych niż żołnierze. A tym czasem wielu mamy wspaniałych naukowców, mecenasów sztuki, artystów, poetów i pisarzy, muzyków itd., którzy pięknie przysłużyli się ojczyźnie. Ich postaci trzeba w edukacji patriotycznej częściej przywoływać.

Kolejne refleksje prelegenta to próby odpowiedzi na pytanie: Czy i jaka lekcja patriotyzmu jest możliwa we współczesnej szkole? Zdaniem prof. Tyszki jest ona nie tylko możliwa, ale wręcz niezbędna i pilna. Trzeba poddać pod dyskusję skuteczność współczesnych programów wychowawczych w zakresie edukacji patriotycznej. Powinna ona przybrać wymiar interdyscyplinarny. Nauczania patriotyzmu nie można wiązać w programach szkolnych tylko z lekcjami języka polskiego, historii czy WOS-u. Trzeba je przemodelować tak, by patriotyzmu uczyć także w ramach fizyki, sztuki, matematyki, a nawet WF-u. W związku z tym konieczna jest też modyfikacja podręczników oraz zmiana postaw niemałej części nauczycieli. Dowartościować także trzeba w kwestii edukacji patriotycznej zajęcia pozalekcyjne oraz działalność organizacji młodzieżowych.

„W jaki sposób edukować patriotycznie dzieci i młodzież?” – to następne pytanie, które pojawiło się w referacie prof. Andrzeja Tyszki. W odpowiedzi na nie, prelegent podkreślił konieczność zastosowania w działalności wychowawczej nowych metod nauczania zwłaszcza interaktywnych i podmiotowych. Potrzebne są odpowiednie programy, ale też i odpowiedni styl nauczania. Szkoła musi uwzględnić to, że patriotyzm jest formą zaangażowania czynnego i wykorzystać to poprzez promocję zaangażowania młodzieży w różne działania edukacyjne. Zdaniem profesora dużą dawkę patriotyzmu można zaszczerpić przykładowo na dobrze przeprowadzonym pod tym kątem spływie kajakowym czy wycieczce kolarskiej. We wszelkich działaniach w ramach edukacji patriotycznej ma chodzić o to, żeby młody człowiek nie pytał: co mu może dać ojczyzna? ale o to: co on może dla niej zrobić?

Wypowiedź prof. Tyszki zakończyła odpowiedź na pytanie: Czym jest patriotyzm jutra? Na skutek indoktrynacji medialnej młodzież patrzy na wszelkie formy patriotyzmu z rezerwą i sceptycyzmem. Ostatnio przykładowo pojawiło się hasło „patriotyzm jutra”, ale bez odpowiedniej wykładni, czy nawet próby wytłumaczenia czym on ma być. Czy ten jutrzejszy ma być taki jak dawny? Czy też ma to być świadomość całkiem nowej generacji?

Dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni ks. dr Wojciech Cichosz, reprezentujący także Uniwersytet Gdański, przedstawił zagadnienie: „Miłość Ojczyzny w literaturze polskiej”. Ks. Cichosz skoncentrował się w swoim wystąpieniu na kilku uwagach odnoszących się do zagadnienia patriotyzmu współczesnej młodzieży. W ukazaniu postawy miłości do ojczyzny w literaturze wyakcentował trzy znane wszystkim Polakom fundamenty naszego patriotyzmu: Bóg, Honor, Ojczyzna. To właśnie relacje do tych rzeczywistości wartościują naszą postawę patriotyczną. W swojej wypowiedzi prelegent posiłkował się fragmentami poezji polskich twórców przepięknie recytowanymi przez jednego z uczniów szkoły katolickiej w Gdyni.

Ostatnim prelegentem konferencji naukowej była pani dr Łucja Łukaszewicz – Prorektor Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Z powodu nieobecności prelegentki jej wystąpienie zatytułowane „Doświadczenie ziemi ojczystej” odczytał ks. dyr. Metrycki. Wystąpienie p. Łukaszewicz miało formę eseju socjologicznego. Niezwykle ciekawe były w jej wypowiedzi spostrzeżenia na temat zaniedbań wychowawców w edukacji patriotycznej młodzieży, niedowartościowania historii, która ma wielkie znaczenie w kształtowaniu się patriotycznych postaw. Posłużyła się przy tym przykładem wycieczek szkolnych, które przybywają do Poznania. Dlaczego tłumy dzieci i młodzieży wpatrują się na rynku o godz. 12. w słynne koziołki, a nikt nie zaprowadzi ich do poznańskiej katedry, która jest kolebką chrześcijaństwa w Polsce i gdzie znajdują się groby królów polskich, czy też chociażby do zlokalizowanego na Starym Mieście Muzeum Literackiego Henryka Sienkiewicza? – pytała prelegentka. Dlaczego w polskiej szkole promuje się obce nam kulturowo święto halloween, zamiast skoncentrować się na listopadowych dniach wszystkich świętych i zadusznym? Można przy okazji tych świąt uczyć więzi rodzinnych, szacunku dla dziedzictwa, które otrzymaliśmy w spadku po poprzednikach, troski o groby bohaterów poległych za ojczyznę.

Zamknięcia i posumowania sympozjum dokonał ks. Stefan Metrycki sdb. Podziękował zebranym za liczne uczestnictwo (ponad 140 osób), które świadczy o aktualności podjętej tematyki. Trafność wyboru właśnie takiego tematu konferencji naukowej: „Szkoła miejscem wychowania patriotycznego”, potwierdziła także żywa dyskusja, która wywiązała się po prezentacji przygotowanych na nią referatów. Cieszy fakt, że staraniem ks. dyrektora Metryckiego zostaną one wydane drukiem, dzięki czemu będzie się można odwołać do nich w codziennej pracy wychowawczej. Należy żywić nadzieję, że trafią także do większej jeszcze liczby odbiorców i zmobilizują ich do wytrwałej pracy na rzecz edukacji patriotycznej dzieci i młodzieży w polskiej szkole.

SYMPOZJUM

200-NA ROCZNICA URODZIN SZWEDZKIEJ KRÓLOWEJ
JOSEPHINE MAXIMILIENNE EUGENIE NAPOLEONNE-BEAUHARNAIS (1807-1876)
ODNOWICIELKI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W KRÓLESTWIE SZWECJI

(Sztokholm, 10 marca 2007)

Z okazji dwusetnej rocznicy urodzin szwedzkiej królowej Josephine Maximilienne Eugenie Napoleonne-Beauharnais (1807-1876), jednej z kluczowych postaci w historii Kościoła katolickiego w Szwecji, *Katolicki Związek Historyczny w Szwecji* (Katolsk Historisk Förening i Sverige) zorganizował sympozjum poświęcone jej postaci. Sympozjum miało miejsce w Sztokholmie 10 marca 2007 roku, w głównej auli Akademii Szwedzkiej (miejscu, w którym ogłaszane są wyniki ustaleń kapituły Akademii o przyznaniu Nagrody Nobla w dziedzinie nauk humanistycznych i szczegółowych). Ponieważ ilość miejsc była ograniczona, wstęp można było uzyskać jedynie poprzez kontakt z organizatorami za pośrednictwem Kurii katolickiej w Sztokholmie. W sympozjum wzięło udział ok. 500 osób z różnych środowisk naukowych i wyznaniowych w Szwecji, Francji i Włoch. Program sympozjum obejmował szereg wykładów prezentujących różne aspekty życia królowej Josephiny Napoleonne. Referaty były przeplatane klasycznymi formami muzycznymi, w dużej części skomponowanymi przez dzieci królowej: Karla, Oscara oraz Eugenie.

Podczas sympozjum zaprezentowano referaty będące próbą opisu bogatego życia i działalności Josephiny Napoleonne. Jako pierwszy zabrał głos moderator sympozjum prof. Kjell Blücker, dokonując wprowadzenia w tematykę oraz uzasadniając potrzebę naukowej refleksji nad postaciami, które swoją działalnością wywarły niepodważalny wpływ na kształt przyszłości, a ze względu na *poprawność polityczną* (w tym przypadku wyznanie katolickie) nie podejmuje się wysiłku zgłębiania ich dokonań oraz osiągnięć. Pierwszy, bardzo obszerny referat pt.: *Józefina, księżna Środkowej Europy, w czasie poprzedzającym przybycie do Szwecji* (Josephine, princessa i Europas mitt. Tiden före ankomsten till Sverige), przedstawiła doc. Gunnel Elby reprezentująca Wydział Nauk Historycznych Uniwersytetu w Lund. Wiodące tematy jej wystąpienia odnosiły się do przedstawienia genealogii rodowej i powiązań jej pochodzenia z cesarskim rodem Napoleona Bonaparte. Następnie autorka zaprezentowała czasy dzieciństwa i wczesnej młodości oraz związane z nimi bardzo rygorystyczne i wymagające wielu wyrzeczeń zasady kształcenia i przejmowania obowiązujących zasad kultury oraz tradycji. Charakterystyczne w wystąpieniu było położenie akcentu na wpływ politycznego zaangażowania rodziców na wychowanie dzieci. Josephina, córka adoptowanego syna i generała Cesarza Napoleona, Eugene'a Beauharnais i Augusty Amalii ze starego bawarskiego rodu Wittelsbachsk, urodzona w Turynie jako włoska księżniczka bawarskiego pochodzenia, wychowana we francuskiej kulturze, była przesiąknięta atmosferą glorii napoleońskiej. Jednak po latach okazało się, że tym, co wywarło największy wpływ na jej wychowanie był głęboki katolicyzm jej rodziców i wychowawców.

Kolejny referat pt. *Oscar i Josephina oraz ich małżeństwo* (Oscar och Josephine – ett äktenskap) zaprezentowała prof. Eva-Helen Ulvros z Uniwersytetu Sztokholmskiego. Referentka w swoim wystąpieniu skoncentrowała się na powodach bardzo wczesnego wyjścia za mąż 16-letniej Josephine za szwedzkiego następcę tronu księcia Oscara Bernadotte; na różnicach wyznaniowych i późniejszych konsekwencjach tych różnic podczas pożycia małżeńskiego pary królewskiej; na wielkim pragnieniu przekazania wiary katolickiej pięciorgu dzieciom i problemach z tym związanych, wynikających z zasad szwedzkiego prawa chroniących wyznanie luterzańskie jako jeden z fundamentów szwedzkiej państwowości; oraz na wzorowej postawie Josephiny jako małżonki mimo niezrozumienia, zdrad małżeńskich oraz lekceważenia jej głębokiego katolicyzmu przez najbliższych, współpracowników i możnowładców.

Kontynuacją powyższego tematu, ale w innym kontekście sytuacyjnym, był referat pt. *Josephina – Księżna i Królowa Szwecji i Norwegii. Jej relacje i znaczenie dla Kościoła katolickiego* (Kronprincessan / drottning Josephina av Sverige och Norge. Hennes relation till och betydelse för Katolska Kyrkan), zaprezentowany przez dr Gunnel Becker z Uniwersytetu Sztokholmskiego. Jej wystąpienie było prezentacją szerokich kontaktów Josephiny Napoleonne jako księżnej i królowej, a także wyprzedzającej ówczesnie obowiązującą mentalność, konkretnej wizji odrodzenia Kościoła katolickiego w Szwecji poprzez otwarty dialog i niwelowanie zadrażeń, niechęci oraz nieporozumień z chrześcijanami innych wyznań. Autorka referatu posunęła się w swoich tezach także do stwierdzenia, że Królowa Josephina może, a nawet powinna, być postrzegana jako prekursorka współczesnego ekumenizmu. Niestety jej działalność była niezrozumiała a nawet odbierana jako szkodliwa dla Królestwa Szwecji.

Zwieńczeniem pierwszej części sympozjum była prezentacja muzyki klasycznej (okresu późnego oświecenia oraz pobytu w Szwecji Królowej Josephiny), w części skomponowanej przez samą królową oraz jej dzieci: *Drottning Josephinas Polonaise* – skomponowany przez księżniczkę Eugenię (1854 r.); *Barcerole* – skomponowany przez księcia Josepha Fransa Oscara (1830 r.); *Die glocken duo för sopran och tenor* – do tekstu Królowej Josephiny, muzyka – księżniczka Eugenia (1862 r.); *Where roses fair* – tekst Georg Linly, muzyka – Księżę Gustaw; *Snödroppen* – skomponowany przez Księcia Gustawa (1846 r.); *Sång vid sorgefesten efter corvetten carlsronans förolyckande* – tekst pseud. Carlen, muzyka – Księżę Gustaw (1846 r.); *Chör* – tekst pseud. Säterberg, muzyka – Księżę Gustaw (1846 r.).

Drugą, popołudniową część sympozjum otworzył referat zaprezentowany przez autorkę wielu cennych opracowań z zakresu historii katolicyzmu i życia zakonnego w Skandynawii dr Yvonne-Marię Werner zatytułowany: *Królowa – wdowa Josephina a Kościół katolicki* (Änkedrottning Josephina och Katolska kyrkan). Wybitna znawczyni tematu ukazała głęboki szacunek i posłuszeństwo Królowej Josephiny wobec Kościoła katolickiego – jego hierarchii oraz nauczania dogmatycznego i moralnego. Bardzo światła, odczytana i wszechstronnie wykształcona Josephina prowadziła ożywioną korespondencję z papieżami, kardynałami, biskupami i teologami całej Europy (znała biegle języki: włoski, francuski, niemiecki, angielski, szwedzki, norweski). Dialog ten był szczególnie ożywiony w okresie Soboru Watykańskiego I. Doświadczając wielkich trudności w dialogu ekumenicznym na terenie Szwecji, wyczuwała, że przygotowywany do uroczystego ogłoszenia *dogmat o nieomyślności papieża* jeszcze bardziej utrudni dialog wśród chrześcijan w Skandynawii. Kiedy jednak dogmat ogłoszono, Królowa zaakceptowała decyzję Soboru i więcej na ten temat nie podejmowała dyskusji. To jeden z wielu przykładów lojalności i wiary w mądrość Kościoła.

Drugą część sympozjum zamknęły dwa wystąpienia będące bardziej formą świadectwa żywej kontynuacji dzieł zapoczątkowanych przez Josephinę Napoleonne niż teoretycznych i systematycznych rozważań nad jej życiorysem. Nawiązując do dwóch głównych fundacji założonych przez bohaterkę sympozjum: *Fundacji Pamięci Króla Oscara* (Oscar's Minne) oraz *Fundacji opieki nad ludźmi starszymi* (Josephinahemmet), głos zabrał najpierw wieloletni dyrektor pierwszej z nich dr Henrik Amberg. Prezentując początki powstania ośrodka *Oskar's Minne* w podsztokholmskim Bagarmossen, przedstawił także trudności związane z jego funkcjonowaniem, przeciwności odnoszące się do faktu posługiwania w nim ss. Serafitek z Polski, aż po osiągniętą z czasem tolerancję i akceptację. Podobnie rzecz się miała, gdy idzie o drugą fundację *Josephinahemmet*, pozostającą od początku pod zarządem jezuitów, w której posługę prowadzą ss. Elżbietanki. Prezentacji tej fundacji dokonała s. Ludwika Szymura, elżbietanka, przełożona personelu medycznego.

Podsumowania i zamknięcia sympozjum dokonał ordynariusz katolickiej Diecezji Sztokholmskiej bp Anders Arborelius OCD w krótkim referacie zatytułowanym: *Józefina w naszych sercach* (Josephina i våra hjärtan). Nawiązując do wcześniejszych wystąpień zauważył, że sympozjum pozwoliło na odkrycie skarbu, który czekał na swój moment w historii. Tendencyjnie omijana przez historyków postać szwedzkiej królowej – katolicki (co w szwedzkiej mentalności jest nadal powo-

dem raczej do wstydu niż do chluby), domaga się ponownego wyeksponowania jako symbolu odrzucenia się wspólnoty katolickiej w Szwecji. Biskup podzielił się także osobistym odczuciem, że słuchając wystąpień osób przedstawiających fakty z życia Królowej Josephiny, słuchał opisu życia osoby głęboko wierzącej, prawdziwej córki Kościoła i nie zaważał się stwierdzić, „że może nawet świętej”.

Po zamknięciu części wystąpień, nastąpiła druga część koncertowa. Zaprezentowano kolejną porcję doskonałej muzyki dworskiej autorstwa rodziny królewskiej. Były to następujące utwory: *Louisa-Wals* – kompozycji księżnej Eugonii (1862 r.); *Till vågen* – duet na sopran i alt skomponowany przez księżną Eugenię (1862 r.); *Sång Orden af Tibell* – skomponowany przez księżną Eugenię (1862 r.); *Sång till aftonstjärnan* – skomponowany przez księcia Gustava (1863 r.) do słów Runeberga; *En Månskensstund* – skomponowany przez księcia Gustava (1844 r.) do słów Säterberg'a; *Tullgarns Galop* – skomponowany na piano-forte przez księżną Eugenię, przeznaczony na bal królewski 28.01.1856 roku; *Hymn urodzinowy dla Matki-Królowej od dzieci* – skomponowany przez księżat Karla i Eugenię na bal urodzinowy w 14.03.1846 roku.

Oprawę muzyczną symposium przygotował zespół muzyków sztokholmskich: Piano – Simon Törnqvist (Kungliga Musikhögskolan i Stockholm), sopran – Nadja Kolecka (Operahögskolan i Göteborg), tenor – Love Enström (znany i popularny sztokholmski śpiewak operowy), flöjt – Ivona Grbavac (Nordiska Musikgymnasiet). Grupie przewodziła i dyrygowała, a przy niektórych utworach także akompaniowała, Elizabeth von Waldstein (Musikhögskolan i Wien, Kungliga Musikhögskolan i Stockholm, a także kierowniczką i dyrygentką chóru katedralnego w Sztokholmie).

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB
Salezjański Ośrodek Dokumentacji
Duszpasterstwa w Sztokholmie (SODD)

SYMPOZJUM NAUKOWE
DZIAŁALNOŚĆ MUZEÓW I ARCHIWÓW KOŚCIELNYCH – NOWE WYZWANIA
(Poznań, 14 września 2007)

W związku z otwarciem odnowionych po remoncie budynków Muzeum Archidiecezjalnego i Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu (AAP) zorganizowano sesję naukową pod hasłem „Działalność muzeów i archiwów kościelnych – nowe wyzwania”. Odbyła się ona w dniu 14 września 2007 r. w gmachu muzeum. Honorowy patronat nad tym spotkaniem naukowym przyjęli: Papieska Komisja ds. Kościelnych Dóbr Kultury, Arcybiskup Metropolita Poznański Stanisław Gądecki oraz Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego Kazimierz Ujazdowski.

Spotkanie rozpoczęło się Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu pod przewodnictwem abpa Stanisława Gądeckiego. Ksiądz Arcybiskup dokonał również uroczystego otwarcia symposium w gmachu Muzeum Archidiecezjalnego. W tematykę sesji naukowej wprowadził ks. Roman Dworecki – dyrektor AAP. W pierwszej części symposium, którą poprowadził ks. prof. Anzelm Weiss (KUL), uczestnicy wysłuchali dwóch referatów.

Wiceprzewodniczący Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury oraz Papieskiej Komisji ds. Archeologii Sakralnej w Watykanie – o. Michael John Zieliński OSBOLiv – wygłosił referat pt. „*I beni culturali nello svolgersi della missione della Chiesa*” (*Dobra kultury w postannictwie Kościoła*). Ojciec Zieliński, Amerykanin polskiego pochodzenia, zatrzymał się najpierw nad aspektem teologicznym i duszpasterskim dóbr kultury. Odwołał się do nauczania Jana Pawła II, które jak to określił, okazało się decydujące w nakreśleniu obszaru, w jakim dobra kultury uwidaczniają się

w codziennym życiu Kościoła. Papież przyczynił się m.in. do zdefiniowania dóbr kultury jako pozostających na służbie Kościołowi przede wszystkim w dziele ewangelizacji. W kolejnej części referatu prelegent uzasadniał pierwszeństwo kultu i katechezy w korzystaniu z dóbr kultury. Sztuka od zawsze towarzyszyła liturgii i katechezie Kościoła (oprawa architektoniczna, wewnątrz której sprawuje się Służbę Bożą, muzyka, śpiew), aby ją ubogacić, pogłębić jej wartości estetyczne i kulturowe. O. Zieliński podkreślił, że także dzisiaj istnieje potrzeba, aby „*sztuka, a więc rzeźba, malarstwo, czy muzyka kontynuowały podobne postannictwo w dziedzinie liturgii, czerpiąc ze skarbcza tradycji, bądź tworząc nowe arcydzieła*”. Kontekst ewangelizacji przez dobra kultury poruszała kolejna część wystąpienia gościa z Watykanu, zatytułowana „*Misja „ad gentes” realizowana poprzez sztukę*”. Prelegent podkreślił, że w wyborze sposobów ewangelizacji nie można zejść z tej drogi, jaką jest droga wiary. W tym sensie wykorzystanie dóbr kultury musi sprzyjać rozwojowi wiary. O. Zieliński zauważył, że „*treści religijne, uchwycone w widzialnych formach piękna, powinny rozbudzać pragnienie spotkania z Bogiem i zamieszkania w jego domu*”. Następnie podkreślił konieczność dowartościowania dóbr kultury we własnych środowiskach, gdyż to pozwala wiernym czerpać z zastanego dziedzictwa wiary, uczyć się doświadczeniem poprzedników, ubogacać ich świadectwem wierności Chrystusowi. Dobra kultury w służbie wspólnoty chrześcijańskiej ilustrują jej wiarę przekazywaną z pokolenia na pokolenie i zachęcają, aby nieustannie tą wiarą żyć. Dlatego muzea i archiwa kościelne nie są tylko zwykłymi instytucjami otaczającymi opieką dobra kultury. Prelegent przypominał, że „*Muzea nie są depozytem pozbawionych życia przedmiotów, lecz niewyczerpanym siedliskiem życia, dzięki któremu trwają nieprzerwanie ludzki geniusz i duchowość człowieka. Archiwa kościelne zaś nie tylko przechowują ślady ludzkich losów, także zachęcają do medytacji, w jaki sposób Boża Opatrzność działa na przestrzeni wieków*”. Ostatnia część wykładu o. Michaela Johna Zielińskiego skoncentrowała się na zagadnieniu formacji osób odpowiedzialnych za kościelne dziedzictwo kultury. Zwrócił uwagę na to, by dowartościować ją zwłaszcza w czasie studiów seminaryjnych, gdyż to właśnie kapłani muszą wykazywać się największą troską o dobra im powierzone. Zdaniem o. Zielińskiego, trzeba także zadbać o formację ludzi świeckich w tym zakresie, zwłaszcza na uczelniach katolickich oraz zatroszczyć się o uwzględnianie religijnego charakteru dóbr kulturowych Kościoła przez państwowych konserwatorów i urzędników.

Kolejny referat na sympozjum wygłosił ks. bp Mariusz Leszczyński, dyrektor Wydziału Duszpasterskiego Kurii Biskupiej i Muzeum Diecezjalnego w Zamościu. Tytuł wystąpienia prelegenta brzmiał: „*Muzea Kościelne w świetle listu ókólnego Papieskiej Komisji ds. Dziedzictwa Kulturowo-Kościół p.t.: „Funkcja pastoralna muzeów kościelnych*”. Ksiądz biskup omówił krótko najważniejsze dokumenty Kościoła odnoszące się do troski o dziedzictwo kulturowe. Przywołał m.in. *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym* Soboru Watykańskiego II, kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz dokumenty, instrukcje i listy skierowane do biskupów wydane przez Papieską Komisję do spraw Kościelnych Dóbr Kultury. W swoim referacie odniósł się do funkcji pastoralnych archiwów i muzeów kościelnych. Zauważył, iż dobra kultury mogą stanowić żywe świadectwo wyznawanej przez wieki wiary, pozwalają określić koleje losów ewangelizacji i wychowania chrześcijańskiego, skłaniają do refleksji nad działaniem Bożej Opatrzności. Ksiądz Biskup podkreślił także, że przez pamięć o wydarzeniach z przeszłości konkretyzuje się tradycja. Przypomniał słowa papieża Pawła VI przywołane w dokumencie komisji papieskiej: „*Funkcja pastoralna archiwów kościelnych*”, iż w archiwach są „*przechowywane ślady ‘przejścia Pana’*”. Odnosząc się do zbiorów muzealnych, podkreślił konieczność odczytywania w nich autentycznych, religijnych doświadczeń wiary ich autorów. Jeśli w ten sposób będzie oddziaływała na współczesnego człowieka działalność muzeów kościelnych, to znaczy, że są one dobrym narzędziem ewangelizacji i miejscem duchowej więzi z dorobkiem przodków.

Pierwszą część sympozjum zakończyły okolicznościowe przemówienia m.in. podsekretarza stanu w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego – Krzysztofa Olendzkiego. Z okazji uroczystości otwarcia nowego gmachu dyrektor Archiwum Państwowego w Poznaniu Henryk Kry-

stek przekazał w darze Archiwum Archidiecezjalnemu zabytkową mapę. Po przerwie obradom przewodniczył ks. prof. Józef Marecki (PAT Kraków), wiceprezes Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych.

Drugą część sympozjum rozpoczął dr Herbert W. Wurster z Passau, przewodniczący Stowarzyszenia Archiwów Kościoła Katolickiego przy Konferencji Episkopatu Niemiec. W swoim referacie przedstawił stan i funkcjonowanie archiwów kościelnych w Niemczech. Na rozkwit tych placówek miały wpływ zasadniczo dwie sprawy: dobra kondycja finansowa niemieckiego Kościoła i polityczne tendencje lat 60-tych ubiegłego stulecia, kiedy istniało realne zagrożenie przejścia przez państwo kontroli nad kościelnymi dobrami kultury. Wywołało to determinację i przekonanie, że – jak mówił H. Wurster – „*tylko stworzenie profesjonalnej archiwistyki kościelnej, która mogłaby się równać z profesjonalną archiwistyką państwową, mogło zapobiec grożącemu ubezwłasnowolnieniu Kościoła w odniesieniu do jego własnych zabytków historii*”. Rozpoczęło się więc, po roku 1960, kształcenie kadry do pracy w archiwach kościelnych w zakresie historii, historii Kościoła, archiwistyki i teologii. Wielu z archiwistów diecezjalnych przygotowało prace doktorskie z tych dziedzin, a także zdobyło kwalifikacje archiwisty akademickiego w jednym z centrów państwowych. Dla koordynacji działań archiwów kościelnych powołano Komisję Główną Episkopatu ds. Archiwów Kościelnych i Komisję Merytoryczną Episkopatu ds. Archiwów Kościelnych, która w roku 1983 została przekształcona w Konferencję Federalną. Jest ona związana z Sekretariatem Konferencji Episkopatu Niemiec, konkretnie z Komisją Wiary i Nauczania. Prelegent zapoznał słuchaczy ze strukturą organizacyjną tej instytucji, której głównym zadaniem jest informacja i koordynacja działań między jej członkami oraz przygotowywanie nowych kadr do archiwów kościelnych. W ramach dokształcania kadr archiwalnych Konferencja organizuje m.in. co dwa lata 4. tygodniowe „*Kursy z Volkersbergu*”, warsztaty konserwatorskie oraz prowadzi działalność wydawniczą, która nie tylko podejmuje najważniejsze zagadnienia z archiwistyki, ale także dokumentuje spotkania szkoleniowe. Za wyjątkowo ważną publikację prelegent uznał wydany po raz drugi w 1991 r. „*Przewodnik po archiwach diecezjalnych Kościoła katolickiego w Niemczech*”. Podkreślił także, że Konferencja Archiwów Kościoła Katolickiego prowadzi współpracę z archiwami kościelnymi poza granicami Niemiec. W ostatniej części swojego referatu dr Wurster przedstawił naukowe projekty badawcze niemieckich archiwistów kościelnych, które w znacznej mierze koncentrują się na dziejach Kościoła w III Rzeszy i martyrologii duchowieństwa w tym okresie. Jednym z ważniejszych owoców realizacji takich projektów jest sztandarowe jak dotąd dzieło: „*Duchowieństwo i terror Hitlera. Studium biograficzne i statystyczne*”, które ukazało się w 1996 r. Badania nad tymi zagadnieniami są wciąż kontynuowane.

Kolejną prelegentką była dr Rosanna Di Pinto z Archiwum Fotograficznego Muzeum Watykańskiego. Przedstawiła ona referat zatytułowany: „*Le recenti soluzioni giuridiche concernenti la fruizione delle riproduzioni fotografiche e digitali applicate nei Musei Vaticani*” (*Współczesne rozwiązania prawne zastosowane w Muzeach Watykańskich, dotyczące użytkowania reprodukcji fotograficznych i cyfrowych*). W swoim referacie odniosła się do rozwiązań prawnych związanych z kwestią praw autorskich do reprodukcji dóbr kultury będących własnością Państwa Watykańskiego. Piecza nad całościową opieką nad dziełami sztuki Stolicy Apostolskiej, a więc ich konserwowaniem, restaurowaniem oraz waloryzacją i upowszechnianiem eksponatów za pośrednictwem studiów, badań i publikacji naukowych leży w gestii Muzeów Watykańskich. We wstępie więc prelegentka zapoznała krótko słuchaczy z problematyką zarządzania muzeami kościelnymi. Przedstawiła ewolucję prawa kościelnego w tym zakresie od w. XV po czasy nam współczesne. Obecnie obowiązuje postanowienie legislacyjne Państwa Watykańskiego z 25 lipca 2001 r. (n. 355). Jak stwierdziła prelegentka, ustawa ta „*jest pierwszym systematycznym i całościowym postanowieniem prawnym dotyczącym ochrony dóbr kultury od momentu tzw. Traktatów Laterańskich z 1929 r. – czyli układu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rządem Włoskim, na mocy którego powstało Państwo Watykańskie. Ustawa jest jednocześnie czytelnym sygnałem, iż Stolicy Apostolskiej zależy na ustawicznej trosce*

i ochronie dóbr kultury, z uwzględnieniem dyrektyw prawodawstwa lokalnego i międzynarodowego". Przywołana przez dr R. Di Pinto ustawa porusza następujące zagadnienia: wprowadzenie w problematykę i pojęcie dóbr kultury; inwentaryzacja i katalogowanie, konserwacja i bezpieczeństwo dóbr kultury, ich rozpowszechnianie i ekspozycja; odkrycia i odnalezienia dóbr kultury. Właśnie według zaleceń Ustawy n. 355 z 2001 r. opracowane zostały dyspozycje korzystania przez społeczeństwo z dóbr kultury. Położono w nich nacisk na ochronę własności praw użytkownika. Po zapoznaniu słuchaczy z rozwiązaniami prawnymi zastosowanymi w Muzeum Watykańskim, prelegentka wyraziła nadzieję, że doświadczenia, którymi się podzieliła wniosą jakiś wkład w projekt unowocześniania Muzeum i Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu.

Ostatnią prelegentką była dr Monika Smoleń – dyrektor Departamentu Strategii Kultury i Funduszy Europejskich Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w Warszawie. Poprzez prezentację multimedialną zapoznała słuchaczy z tematem: „*Programy wspólnotowe Unii Europejskiej na lata 2007-2013 i możliwości korzystania z nich przez kościelne osoby prawne w dziedzinie ochrony zabytków ruchomych i nieruchomych*”. Zaprezentowała m.in. zrealizowane projekty renowacji zabytków sakralnych, muzeów diecezjalnych i archiwów kościelnych współfinansowane ze środków Unii Europejskiej.

Uczestnicy sesji mogli zwiedzić stałą ekspozycję odnowionego Muzeum Archidiecezjalnego, a także okolicznościowy wernisaż „*Spotkania – Jan Paweł II w obiektywie Arturo Mari*”. Dodatkową atrakcją była możliwość spotkania z autorem zdjęć, dokumentalistą działalności ostatnich sześciu papieży i osobistym fotografem papieża Jana Pawła II, który wziął udział w poznańskich uroczystościach. Ponadto goście zwiedzili nowe budynki Archiwum Archidiecezjalnego. Sympozjum spotkało się z żywym zainteresowaniem historyków i archiwistów z Poznania oraz przedstawicieli diecezjalnych i zakonnych archiwów kościelnych. Wygłoszone referaty zostaną wkrótce opublikowane w „*Archiwaliusz*” – Biuletynie Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu.

Ks. Jarosław Wąsowicz SDB
Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej

V POWSZECHNY ZJAZD ARCHIWISTÓW POLSKICH

SEKCJA „ARCHIWA KOŚCIELNE”

(Olsztyn, 6-7 września 2007)

W dniach 6-7 września 2007 roku odbył się w Olsztynie V Powszechny Zjazd Archiwistów Polskich. Tematykę obrad ośmiu sekcji oraz czterech paneli Zjazdu zdominowały zagadnienia, których odzwierciedleniem było hasło: *Archiwa polskie w nowoczesnym społeczeństwie*.

Zjazd zainaugurowała Msza Św. w kościele św. Franciszka z Asyżu. Po jej zakończeniu uczestnicy przenieśli się do auli Centrum Konferencyjnego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego przy ul. B. Dybowskiego 11. Uroczystego otwarcia obrad plenarnych dokonał prof. dr hab. Jarosław Poraziński, prezes Zarządu Głównego Stowarzyszenia Archiwistów Polskich, po którym uczestników Zjazdu witali, podkreślając jednocześnie jego znaczenie, m.in.: Tomasz Merta, podsekretarz stanu w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego i jednocześnie generalny konserwator zabytków; przedstawiciele władz lokalnych z prezydentem Olsztyna Cz. Małkowskim na czele oraz arcybiskup senior – ks. prof. dr hab. Edmund Piszcz.

W trakcie obrad plenarnych jako pierwszy referat pt. *Archiwa polskie, stare i nowe wyzwania* wygłosił dr Sławomir Radoń (Naczelny Dyrektor Archiwów Państwowych). Kolejny prelegent prof. dr hab. Norbert Kasperek (UWM Olsztyn) przedstawił referat *Historia Warmii i Mazur odczytywana w Olsztynie*. Po przerwie głos zabrał prof. dr hab. Bohdan Ryszewski (UWM Olsztyn), który

omówił *Teoretyczne podstawy działalności archiwów*. Jako kolejni głos zabrali: prof. dr hab. Władysław Stępnik (NDAP) oraz dr Nikodem Bończa-Tomaszewski (Archiwum Dokumentacji Mechanicznej), którzy wygłosili referaty – odpowiednio: *Archiwa w polityce europejskiej* oraz *Narodowe Archiwum Cyfrowe – idea, projekt, zadania*. Jako ostatni, pierwszego dnia obrad plenarnych, referat pt. *Archiwista przyszłości*, wygłosił dr Waldemar Chorążyczewski (UMK Toruń).

Po przerwie obiadowej, w gmachu Centrum Nauk Humanistycznych przy ul. K. Obiży 1, rozpoczęły swoje obrady poszczególne sekcje. Jedną z nich dotyczyła problematyki archiwów kościelnych. Po powitaniu przez ks. prof. dr hab. Jana Związka (Akademia Jana Długosza, Częstochowa; prezes Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych), który podkreślił fakt uczestnictwa SAK w tak ważnym wydarzeniu jak Powszechny Zjazd Archiwistów Polskich, prowadzenie i przewodnictwo obrad objął ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc (UWM Olsztyn). W trakcie pierwszego dnia obrad zaprezentowano siedem referatów.

Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. dr hab. Jan Związek, który zajął się problemem zasad etycznych w zawodzie archiwisty kościelnego. Na wstępie krótko omówił kanony z kodeksów prawa kanonicznego, w których władza kościelna wypowiedziała się na temat tworzenia i organizacji archiwów kościelnych. W dalszej części swego wykładu zauważył, że nie istnieją przepisy określające, jak mają postępować archiwiści. Na zakończenie spróbował jednak wyodrębnić najważniejsze cechy archiwisty kościelnego, do których zaliczył m.in.: konieczność mianowania przez władze kościelne lub zakonne oraz zdadność (tj. odpowiednie przygotowanie i wiedzę) do wykonywania tego urzędu. Archiwista kościelny, według ks. prof. Związka, jest nie tylko sługą ołtarza naukowego, ale przede wszystkim sługą w odkrywaniu prawdy o dziejach Kościoła. Dlatego służba prawdzie staje się podstawowym obowiązkiem archiwisty kościelnego. W tym duchu porządkuje on i konserwuje dokumenty kościelne oraz umożliwia dostęp do nich badaczom naukowym. Prelegent podkreślił zwłaszcza konieczność troski o życzliwe traktowanie przez archiwistów tych, którzy w archiwach kościelnych podejmują kwerendy i realizują projekty badawcze.

Kolejny referat, pt. *Z problematyki archiwalnego prawa kościelnego*, wygłosił ks. dr Mieczysław Różański (Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi). W swoim wystąpieniu podkreślił, że archiwalne prawo kościelne opiera się na dwóch porządkach prawnych wynikających z: ustawy o *Narodowym Zasobie Archiwalnym i Archiwach* z 1983 r. oraz kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II. W świetle ustawy z 1983 r. materiały archiwalne Kościoła zostały włączone do narodowego zasobu archiwalnego, przy czym zaliczono je do niepaństwowego zasobu archiwalnego, natomiast wg kodeksu, który dość ogólnie reguluje tę kwestię, troska o materiały archiwalne wytwarzane i gromadzone przez Kościół należy do biskupa ordynariusza w odniesieniu do archiwów diecezjalnych i innych znajdujących się na terenie podległej mu władzy (parafialnych, kapitułnych instytucji kościelnych) lub wyższego przełożonego zakonnego w analogicznych przypadkach dotyczących archiwów własnego zakonu. Każde archiwum jest autonomiczne. Szczegółowe unormowania prawne dotyczące ich funkcjonowania leżą w gestii wyżej wymienionych osób. Na gruncie diecezji uchwalane są one podczas trwania synodów diecezjalnych i wydawane mocą dekretów. Na zakończenie swojego wystąpienia prelegent omówił rodzaje materiałów przechowywanych w archiwach tajnych.

Z kolei ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko (Archiwum Archidiecezjalne i UWM w Olsztynie) przedstawił referat nt. *Dzieje i zasób Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie*. W swoim wystąpieniu skupił się na omówieniu dziejów, struktury i zasobu archiwum. Materiały gromadzone są w archiwum tzw. dawnym (archiwalia do 1945 r.) i Archiwum Akt Nowych (dokumentacja po 1945 r.). Na pozostałość aktową pierwszego z tych archiwów składa się m.in. spuścizna kancelarii biskupiej sięgająca XIII w., archiwum kapituły katedralnej (praktycznie nie zachowały się dokumenty z okresu międzywojennego), księgi parafii oraz metrykalne (w tym odzyskane niedawno z Regensburga). Można tu odnaleźć także dokumenty dotyczące dziejów Zakonu Krzyżackiego i Prus Książęcych. Najcenniejsze dokumenty w zbiorach Archiwum Archidiecezjalnego to: bulle

papieskie, dokumenty cesarzy niemieckich ze średniowiecza i królów polskich z okresu nowożytnego oraz bogate zespoły akt biskupich. Chlubą Archiwum są m.in. autografy Mikołaja Kopernika i biskupów: Jana Dantyszka, Stanisława Hozjusza i Ignacego Krasickiego. W Archiwum Akt Nowych przejmowane są na bieżąco materiały z Kurii Metropolitalnej, parafii i innych instytucji kościelnych.

Kolejna prelegentka, dr Halina Dudała (Archiwum Diecezjalne w Katowicach), wygłosiła referat pt. *Stan i perspektywy badań nad kancelarią parafialną w diecezji katowickiej w latach 1925-1939*. Na wstępie dr Dudała przedstawiła krótko historię i granice terytorialne diecezji katowickiej, która w momencie powołania jej do życia w 1925 r. bullą *Vixdum Poloniae unitas* objęła swym zasięgiem ziemie na Górnym Śląsku i Śląsku Cieszyńskim. Przed 1922 r. tereny te należały do dwóch różnych organizmów państwowych. Znalezienie się ich w granicach odrodzonego państwa polskiego oraz w jednej diecezji Kościoła rzymsko-katolickiego rozpoczęło proces unifikacji m.in. w zakresie różnych dotąd tradycji i systemów kancelaryjnych. Prelegentka omówiła różne podręczniki seminaryjne, które poruszały tematy kancelarii w kontekście pastoralnym. Kształcili się na nich duchowni diecezji katowickiej przed jej utworzeniem. Zdaniem mówczynie lepsze kancelarie prowadzili księża studiujący teologię we Wrocławiu. Po utworzeniu diecezji katowickiej, w seminarium, w którym kształcili się jej klerycy, już w latach 30-tych XX w. pojawił się przedmiot „Kancelaria parafialna” prowadzony przez ks. dra Juliusza Bieńka. Wyróżniało to Katowice na tle innych diecezji w Polsce.

Następnie głos zabrał ks. dr Robert Kufel (Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze), który w swoim wystąpieniu zajął się funkcjonowaniem i organizacją kancelarii bieżącej Archiwum Diecezjalnego w Zielonej Górze. Po przedstawieniu krótkiej historii archiwum, które powstało w 2003 r., omówił szczegółowo obowiązujące przepisy kancelaryjne, wykaz akt oraz obieg pism w kancelarii od momentu wpływu pisma, poprzez wszystkie punkty zatrzymania, aż po ekspedycję odpowiedzi. Na zakończenie krótko przedstawił księgi znajdujące się w kancelarii, obowiązujące formularze oraz księgozbiór podręczny archiwum.

Kolejny referat, pt. *Środki UE i sposoby ich wykorzystania na przykładzie Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu* w formie prezentacji multimedialnej, wygłosił ks. Roman Dworacki (Archiwum Archidiecezji w Poznaniu). Na wstępie prelegent omówił historię archiwum, które powstało w 1925 r. i posiada zasób wielkości ok. 3500 mb. W 2002 r. zdecydowano o zamianie funkcji budynków. Od tego momentu Archiwum znalazło się w gmachu zajmowanym dotychczas przez Muzeum Archidiecezjalne. Po wejściu do UE pojawiła się możliwość wykorzystania funduszy strukturalnych, z czego skorzystała Archidiecezja Poznańska, która w ramach Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego (ZPORR) otrzymała ponad 5 milionów zł na inwestycje w ramach projektu z zakresu ochrony dziedzictwa narodowego i kulturowego: *Modernizacja i adaptacja dwóch zabytkowych budynków Muzeum i Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu*. Podczas prezentacji multimedialnej ks. Dworacki zapoznał słuchaczy z procesem pozyskania środków finansowych i realizacją projektu.

Ostatni referat pierwszego dnia zjazdu, pt. *Charakterystyka zasobu i organizacja ośrodka „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne w Lublinie”*, przedstawiła dr Maria Dębowska (Instytut ABMK – KUL). W swoim wystąpieniu omówiła zasób oraz organizację Instytutu, a także posiadane zbiory mikrofilmów, przypominając na zakończenie, że katalogi są publikowane w półroczniku „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”. Dotychczas ukazało się siedem numerów katalogów. Mikrofilmy są udostępniane na miejscu w Instytucie ABMK. Praktykowane jest także wypożyczanie ich na zewnątrz.

Drugi dzień Zjazdu rozpoczął się Mszą Świętą celebrowaną przez ks. bpa prof. dra hab. Jana Kopca (Archiwum Diecezjalne i Uniwersytet Opolski). Następnie obrady rozpoczęły poszczególne sekcje. Podobnie, jak i dnia poprzedniego, obrady sekcji „Archiwa Kościelne” rozpoczął ks. prof. Jan Związek. Po powitaniu zgromadzonych i przedstawieniu przewodniczącego obrad ks. dra hab.

Andrzeja Bruzdzińskiego (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie) oddał głos dr. Sławomirowi Radoniowi, Naczelnemu Dyrektorowi Archiwów Kościelnych, który nawiązał do swojej pracy w archiwach karmelitanek krakowskich, a następnie życzył zebranym owocnych obrad. Tego dnia, podczas zebrania sekcji archiwów kościelnych, wygłoszono osiem referatów, przy czym jeden z prelegentów (ks. prof. Bernard Kołodziej z UAM w Poznaniu) nie dojechał z powodu choroby, jednak jego tekst zostanie opublikowany w materiałach z konferencji.

Prowadzący obrady oddał głos ks. bp. prof. Janowi Kopcowi, który wygłosił referat pt. *Z doświadczeń polskiego badacza w Archiwum Watykańskim*. Na wstępie zwrócił on uwagę na to, że archiwum to ma dla Kościoła charakter archiwum centralnego. Omówił następnie jego zasób (w miarę ciągła dokumentacja rozpoczyna się od pontyfikatu Innocentego III, tj. od przełomu wieku XII i XIII) oraz historię. Jako datę powstania Archiwum Watykańskiego przyjmuje się rok 1612. Papież Leon XIII w roku 1881 udostępnił zbiory tego archiwum na użytek uczonych. W chwili obecnej udostępnia się jedynie archiwalia wytworzone do 1939 r. Ogromną trudność dla badaczy sprawia brak centralnego inwentarza w archiwum. Uczni polscy prowadzili kwerendy w Archiwum Watykańskim od końca XIX w, a więc od momentu, kiedy takie możliwości badań się pojawiły. Szczególnym ich zainteresowaniem cieszyły się średniowieczne materiały ilustrujące kontakty Polski ze Stolicą Apostolską (np. akta Kamery Apost., Roty, Datarii i in.), następnie z okresu Reformacji stanowisko Kościoła wobec protestantyzmu, wobec monarchów polskich itd. Współcześni polscy badacze zajęli się także edycją akt nuncjatury polskiej od poł. XVI w.

Następnie głos zabrała prof. Halina Robótka (UMK Toruń), która omówiła *Programy nauczania podyplomowych studiów archiwistyki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu i Uniwersytecie Śląskim*. W swoim referacie opowiedziała się za systemem trzystopniowym. Na kurs podstawowy powinny się składać: teoria archiwalna, metodyka archiwalna, prawo archiwalne, historia archiwów i zasobu, przechowywanie, informacja naukowa, zarządzanie dokumentacją. Zagadnienia te winny zostać rozbudowane o szczegóły w ramach specjalizacji. Na zakończenie zajęła się problemem, gdzie należy kształcić przyszłych archiwistów. Poza studiami wyższymi, jej zdaniem, powinny istnieć inne formy kształcenia, np. szkoły zawodowe i studia podyplomowe.

Kolejny referat wygłosiła dr Julia Dziwoki (Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach), która zajęła się systemem edukacji archiwistów kościelnych w Polsce po 1945 roku. Przełomem dla archiwów kościelnych był okres międzywojenny. Do początków lat 50. XX wieku kształcenie oparte było na bazie szkoły watykańskiej. Obsada archiwów diecezjalnych w Polsce liczy obecnie 89 osób świeckich i duchownych. Każde z tych archiwów działa w oparciu o prawo partykularne wydane przez biskupów ordynariuszy. Prelegentka omówiła następnie literaturę będącą podstawą kształcenia oraz pionierską działalność na gruncie przygotowania zawodowego archiwistów kościelnych o. prof. Hieronima Wyczawskiego OFM i ks. prof. Stanisława Librowskiego, który stworzył ośrodek Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne w Lublinie. Kontynuacją idei kształcenia archiwistów kościelnych są podyplomowe studia zorganizowane w Katowicach oraz kursy kancelarii parafialnej. Wpływ na integrację środowiska i wymianę doświadczeń ma także powstałe w 2003 r. Stowarzyszenie Archiwistów Kościelnych.

Z kolei o. dr Robert Danieluk (Archiwum Domu Generalnego OO. Jezuitów w Rzymie) przedstawił referat nt. *Zasób i organizacja Archiwum Kurii Generalnej Jezuitów w Rzymie*. Przybliżył zgromadzoną jego historię (archiwum wraz z biblioteką mieści się w nowym gmachu od 1995 r.), zgromadzony zasób (ok. 1000 mb. materiałów od XVI do XX w., które dotyczą centralnego domu Jezuitów) oraz organizację (3 sekcje gromadzące materiały: I. z okresu sprzed 1773 r.; II. z okresu od 1814 r., czyli po odrodzeniu zakonu do czasów współczesnych; III. tzw. *Fondo Gesuitico*, czyli archiwum prokuratora zawierające akta majątkowe i procesowe). Każdy z tych oddziałów podzielony jest na mniejsze jednostki organizacyjne, a całość zinwentaryzowana. Istnieją również inwentarze tematyczne, jak np. *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*, które są od kilku lat publikowane w wydawnictwie WAM. O wartości materiałów zgromadzonych w Archi-

wum Kurii Generalnej Jezuitów w Rzymie świadczy fakt wzrastającej liczby przeprowadzanych w nim kwerend oraz ciągła obecność badaczy z całego świata.

Następnie głos zabrał dr Roman Stelmach (Archiwum Państwowe we Wrocławiu), który omówił temat: *Dokumenty poklasztorne zachowane w Archiwum Państwowym we Wrocławiu i problematyka ich przechowywania, opracowania i udostępniania*. Zbiór Dokumentów pergaminowych i papierowych w zasobie APWr składa się obecnie z 59.000 egzemplarzy, obejmujących okres od 1175 do 1933 r. Zasób ten przechowywany jest w Archiwum we Wrocławiu i w jego Oddziałach w Jeleniej Górze, Kamieńcu Ząbkowickim i w Legnicy. Ponad połowę jego zawartości stanowią dokumenty pergaminowe i papierowe dawnych śląskich klasztorów, kolegiat i szpitali. Omawiane dokumenty stanowią historyczny i najstarszy zasób archiwum wrocławskiego, zgromadzony w dawnym Archiwum Państwowym po akcji sekularyzacji klasztorów śląskich, przeprowadzonej w latach 1810-1811, przez władze pruskie. Przejęto dokumenty ze wszystkich śląskich klasztorów i kolegiat, reprezentujące dawne zgromadzenia zakonne takie jak: kanonicy regularni, cystersi, dominikanie, franciszkanie i inni. W sumie przejęto dokumenty z 76 klasztorów. W tej liczbie znalazły się także dokumenty śląskich kolegiat oraz niektórych śląskich szpitali i fundacji. Materiały te trafiły do ówczesnego Provinzial Archiv Breslau w 1811 r. W roku 1945, w czasie oblężenia Wrocławia, zginęło bezpowrotnie ok. 8. tys. jednostek. Część dokumentów archiwiści niemieccy wywieźli z Wrocławia na zachód i ukryto je na zamku w górach Harz. W ten sposób, po zakończeniu II wojny światowej, 12 tys. dokumentów znajdowało się na terenie byłej NRD, skąd dopiero w 1981 r. zostały rewindykowane i ponownie trafiły do AP we Wrocławiu. Dokumenty te zostały opracowane w formie spisów – repertoriów jeszcze w I połowie XIX w. Do dnia dzisiejszego służą one jako podstawowa pomoc archiwalna. Obecnie trwa ich opracowywanie w programie SCRI-NIUM – bazy komputerowej dla dokumentów. Ich przechowywanie pozostawia wiele do życzenia, planuje się digitalizację tych materiałów, które zostały już zmikrofilmowane.

Najcenniejszy zasób archiwalny, jakimi są dokumenty pergaminowe, wymaga odpowiednich warunków przechowywania. Prelegent zauważył, że Archiwum Państwowe we Wrocławiu należy do oddziałów najlepiej w kraju wyposażonych w odpowiednią bazę lokalową i magazynową. Stało się to możliwe po podjęciu zakrojonych na ogromną skalę prac remontowych, rozpoczętych dzięki zaangażowaniu dyrektora archiwum i pomocy wielu instytucji (w tym i NDAP). Obecnie AP we Wrocławiu posiada najlepsze z możliwych warunki do przechowywania dokumentów, a pracownicy są wyposażeni w odpowiednie urządzenia do sprawdzania na bieżąco tego stanu.

Kolejny referat wygłosiła dr Anna Krzemińska (Uniwersytet Śląski w Katowicach). W swoim wystąpieniu, pt. *Archiwalia pocysterskie – problem metodycznego opracowania*, zajęła się niezmiernie cennym źródłem, jakim są archiwalia zakonne, przy czym dokonała tego z perspektywy korzystającego z archiwów. Omówiła podstawowe metody i etapy opracowania poklasztornych zespołów archiwalnych. Następnie przedstawiła układ akt w archiwum klasztornym na przykładzie Henrykowa, gdzie dokumenty przechowywane są w układzie rzeczowo-terytorialnym oraz stan opracowania archiwów klasztornych zgromadzonych w archiwach państwowych we Wrocławiu, Poznaniu, Bydgoszczy i Toruniu. Na zakończenie zaproponowała odejście w opracowywaniu akt poklasztornych od układu chronologicznego i stworzenie coś na miarę rzeczowego wykazu akt.

Następny wykład – ks. dra hab. Andrzeja Bruździńskiego (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie) – dotyczył źródeł do badań dziejów nieistniejącego od prawie dwóch wieków zakonu Kanoników Regularnych od Pokuty Błogosławionych Męczenników Matki Bożej *de Metro*, który powstał w Rzymie przed 1215 r. Do Krakowa członkowie tego zakonu trafili w 1257 r. i byli nazywani markami. Ostatni z marków krakowskich zmarł w 1831 r., co było związane z decyzją cesarza Józefa II z 1783 r., który zakazał przyjmowania nowych członków do zakonu. W dalszej części ks. Bruździński omówił losy materiałów archiwalnych zakonu *Kanoników Regularnych od Pokuty*, które przepadły bezpowrotnie. W opustoszałym krakowskim klasztorze marków utworzono dom księży emerytów. Nowi właściciele nie mieli zupełnie wycucia znaczenia historii tegoż zakonu.

Wszystkie pozostałe po kanonikach regularnych „papiery”, oprócz tych, które zaświadczały o sprawach majątkowych, nie miały dla nich żadnej wartości. Nic więc dziwnego, że spotykamy się tutaj z faktami niesłychanego barbarzyństwa. Przykładowo, pozostałymi po markach dokumentami, jak też książkami z biblioteki, palono w piecach. Badacz, usiłujący obecnie zrekonstruować historię zakonu, staje przed niebagatelnym wyzwaniem, gdyż archiwum zakonu nie istnieje, a ocalałe bardziej niż skromne fragmenty niewiele wnoszą do niezbędnej bazy źródłowej. Trzeba szukać śladów ich działalności w innych dokumentach, np. aktach papieskich.

Ostatnim referatem, wygłoszonym podczas obrad sekcji „Archiwa Kościelne”, było wystąpienie ks. dra hab. Leszka Wilczyńskiego (UAM Poznań) na temat: *Znaczenie archiwów kościelnych dla nauki polskiej*. Referent, w oparciu o księgi udostępnień i zgłoszenia użytkowników archiwów diecezjalnych, zanalizował wykorzystywane przez nich materiały archiwalne i podejmowane tematy badawcze.

Na zakończenie wystąpień przygotowanych na ten dzień sesji, zgromadzonym uczestnikom podziękowania złożyli ks. prof. Jan Związek i dr Julia Dziwoki. Sekcja w ciągu dwóch dni zgromadziła ok. 100 uczestników. Wieloaspektowe zagadnienia podejmowane w referatach podczas obrad Sekcji „Archiwa Kościelne” oraz liczba jej uczestników świadczą o tym, że Sekcja spełniła stawiane jej cele naukowe. Wskazane zostały kolejne obszary badań i problemy nurtujące środowisko archiwistów kościelnych.

Po przerwie w trakcie obrad plenarnych dokonano podsumowania olsztyńskiego zjazdu. Krótkie sprawozdania i postulaty złożyli kierownicy poszczególnych Sekcji i Paneli. Uroczystego zamknięcia *V Powszechnego Zjazdu Archiwistów Polskich*, który zgromadził rekordową liczbę 770 uczestników, dokonał prezes SAP prof. Jarosław Poraziński i prof. Władysław Stępiak (w zastępstwie dr. Sławomira Radonia – Naczelnego Dyrektora Archiwów Kościelnych).

Po zakończeniu zjazdu, swoje walne zebrania rozpoczęły: Stowarzyszenie Archiwistów Polskich oraz Stowarzyszenie Archiwistów Kościelnych. Członkowie tego ostatniego korzystali z gościnnych murów Archiwum Archidiecezjalnego w Olsztynie. Omówione zostały bieżące sprawy z działalności SAK i jego strategię na najbliższy czas. Ks. prof. Józef Marecki zaprezentował także tematykę kolejnych numerów biuletynu stowarzyszenia „*Archiva Ecclesiastica*”. Należy wyrazić życzenie, by działalność Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych spotkała się z jeszcze większym zainteresowaniem i zrozumieniem u biskupów diecezjalnych i przełożonych zgromadzeń zakonnych, co przyczyni się do rozwoju badań nad dziejami Kościoła w Polsce.

Krzysztof Kolasa
Instytut Pamięci Narodowej w Łodzi

Ks. Jarosław Wąsowicz SDB
Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA
ZORGANIZOWANA PRZEZ INSTYTUT PSYCHOLOGII
UNIwersYTETU KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO NA TEMAT:

„*OSOBOWOŚĆ I RELIGIA*”

(Warszawa, 24-26 października 2007)

W dniach od 24 do 26 października 2007 roku w Warszawie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego odbyła się konferencja naukowa poświęcona problematyce związków między osobowością, a szeroko rozumianym zaangażowaniem w różne formy aktywności religijnej. Zagadnienia z psychologii religii, bo tak należy odczytywać problematykę tej konferencji są dzisiaj szeroko-

ko opisywane oraz interpretowane w literaturze przedmiotu. Ciągłe jest otwarta droga do wypracowania odpowiednich relacji pomiędzy psychologią i religią. Psychologia religii zakłada istnienie dwóch zagadnień, które na pozór stają w sprzeczności. Pierwsze z nich dotyczy zjawisk psychicznych, drugie natomiast odnosi się do religii oraz sposobu jej przeżywania przez człowieka. Wystarczy sięgnąć po współczesne pozycje książkowe, np. Davida M. Wulffa oraz innych autorów, by zobaczyć, jak istotnym zagadnieniem jest szeroko rozumiana psychologia religii. Myślę, że w tę szeroko rozumianą perspektywę wpisała się międzynarodowa konferencja, która nie tylko wyszła na przeciw zapotrzebowaniu współczesnego człowieka poszukującego odniesień swojego życia do zagadnień transcendentnych, ale także ukazała, jak ważnym zagadnieniem jest psychologia religii w kontekście osobowości człowieka.

W konferencji uczestniczyli prelegenci z ośrodków naukowych Stanów Zjednoczonych, Irlandii, Włoch, Irlandii Północnej, Turcji, Białorusi, Ukrainy, Rosji, Rumunii oraz z uniwersytetów krajowych, między innymi: Uniwersytetu Warszawskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Uniwersytetu Gdańskiego, Uniwersytetu Opolskiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Marii Skłodowskiej Curie, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i wielu innych ośrodków. W ciągu trzech dni trwania konferencji wygłoszono około 65 referatów, które ukazały szerokie spektrum zainteresowań problematyką osobowości i religii. Już sama liczba referatów może sugerować i rzeczywiście pokazuje, że – mimo sceptycznych często wypowiedzi dotyczących poszukiwań na gruncie psychologii religii – dział ten rozwija się bardzo prężnie i dynamicznie. Referaty zostały sklasyfikowane w dziewięciu szerokich grupach tematycznych. Pierwsza grupa referatów dotyczyła zagadnień ogólnych; w drugiej poruszano zagadnienie rodziny, jako źródła doświadczeń religijnych człowieka; w trzeciej grupie znalazły się tematy związane z religijnym sposobem radzenia sobie z cierpieniem; czwarta grupa zagadnień – to religijność a doświadczenie religijne w perspektywie antropologicznej, filozoficznej i psychologicznej; w grupie piątej znalazły się zagadnienia związane z religijnością i osobowością w perspektywie zarysowania modeli teoretycznych, analizy i metod badawczych; szósta grupa – to kultura, orientacje religijne i cechy osobowości; siódma grupa – to ukazanie związków pomiędzy religią, rozwojem osobowości a tożsamością; w ósmej grupie znalazły się zagadnienia związane z religijnością i zmianą osobowości oraz rozwojowe i twórcze funkcje religijności; dziewiąta grupa zamykająca szerokie spektrum zagadnień poruszanych na konferencji to religijność, zaburzenia oraz dysfunkcje społeczne. Każdy z uczestników konferencji mógł w tej zróżnicowanej problematyce odnaleźć coś interesującego i zarazem intrygującego dla siebie. Każda sesja wykładów była zawsze zakończona merytoryczną dyskusją.

W pierwszej grupie referatów znalazły się wykłady prof. Jacoba A. Belzena z Uniwersytetu w Amsterdamie, który zastanawiał się nad zagadnieniem religii jako projekcji. Pojęcie to – wypracowane przez Z. Freuda – w świetle dzisiejszych badań, zarówno z psychologii poznawczej, ewolucyjnej czy neurobiologii, powinno zostać nie tylko na nowo odkryte, ale również zaadoptowane do poszukiwań w zakresie psychologii religii, zasugerował prelegent. Dwa referaty w tej części wykładów dotyczyły zagadnienia dobrostanu, jako motywu ludzkiego postępowania, który może prowadzić do psychologicznych zaburzeń, jak również przyczyniać się do budowania świadomych dróg samorealizacji. Wykłady te zostały zaprezentowane przez prof. Davida N. Entwistle ze Stanów Zjednoczonych oraz prof. Hansa Zollnera z papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Bardzo interesujące wystąpienie miał prof. Hubert J. M. Hermans, który zastanawiał się nad implikacjami teorii dialogowego „ja” dla psychologii religii. W sposób ciekawy i – jak zawsze – pobudzający do myślenia swój referat wygłosił prof. K. Popielski na temat: „Bycie i stawanie się egzystencji w jej noetycznym wymiarze a religijność człowieka”.

W drugiej grupie referatów zostały zaprezentowane badania oraz poszukiwania teoretyczne nad wpływem rodziny na zachowania religijne człowieka. Między innymi prof. Uniwersytetu Gdańskiego Teresa Rostowska zaprezentowała badania wskazujące na znaczącą rolę religijności w osiągnięciu określonego poziomu jakości małżeńskiej. Inne referaty wygłoszone w tej części wskazywa-

ły na istotny wpływ religijności na postawy wobec macierzyństwa i ojcostwa oraz na życie małżeńskie i rodzinne. Dr Anna Jarzomska z Uniwersytetu Gdańskiego wskazała na rodzinne uwarunkowania rozwoju religijnego u dzieci, natomiast dr Ewa Zasępa z Akademii Pedagogiki Specjalnej uwypukliła w swoim referacie znaczenie religijności w życiu rodziców i opiekunów osób niepełnosprawnych. Dla osób tych religijność staje się często pewnego rodzaju wsparciem oraz pomocą w codziennym byciu z osobami niepełnosprawnymi.

W trzeciej grupie referatów znalazły się poszukiwania naukowe dotyczące religii, jako pewnego rodzaju „balsamu” czy też „dachu ochronnego” przed kryzysem, cierpieniem, stresem lub też wewnętrznym rozbitciem i zagubieniem. Ciekawe prezentacje i badania skłonić mogą do postawienia tezy, że religia, religijność, są czynnikami wzmacniającymi osobowość człowieka. Skłaniają również do pytań, czy religijność nie jest nazbyt często wykorzystywana do własnych celów (by było mi dobrze) oraz czy takie nastawienie człowieka jest dobre? Bo w rzeczywistości religijność nie ma stawać się tylko ochroną przed tym, co może zdarzyć się w przyszłości, np. drogą przezwyciężenia trudnej sytuacji, jaką jest choroba, czy też pomocą w przezwycięzeniu lęku przed śmiercią, ale ma przyczynić się do rozwoju i budowy dojrzałej osobowości człowieka.

W czwartej grupie znalazły się zagadnienia dotyczące doświadczenia religijnego zarówno w świetle poszukiwań antropologicznych, filozoficznych, jak i psychologicznych. Pierwszym wystąpieniem był referat prof. dr hab. Stanisława Głaza z Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” na temat doświadczenia religijnego i jego roli w życiu człowieka. Autor w swoim wystąpieniu zaznaczał, że doświadczenie obecności Boga lub jego brak mają wpływ na postawy i zachowania człowieka. Jednocześnie zasugerował, że lęk egzystencjalny, struktura „ja” i cel życia, wpływają na zmienność uczuć towarzyszących religijnym doświadczeniom obecności Boga. Natomiast mgr Mariusz Gajewski z Uniwersytetu Jagiellońskiego wskazał na osobowościowe i społeczne uwarunkowania doświadczenia obecności i nieobecności Boga. W części tej zaprezentowano jeszcze kilka referatów, których główną ideą było pokazanie religijności, wiary, przeżyć mistycznych oraz analiza psychologiczna osobowości prorockich.

W kolejnej grupie referatów interesujące było wystąpienie osób z Wyższej Szkoły Psychologii Społecznej z Warszawy pod kierunkiem prof. dr hab. Pawła Boski, które zaprezentowały międzykulturowe badania dotyczące relacji między wyrozumiałością bóstwa lub osoby świętej a tolerancją wiernych. Badania były przeprowadzone w Polsce, Indiach oraz Francji. Wyniki badań rzeczywiście wskazały na fakt, że osoby religijne są mniej tolerancyjne. Z całą pewnością badania te staną się pewną wytyczną do dalszych poszukiwań przyczyn takiej sytuacji. Interesujące było także wystąpienie dr Małgorzaty Starzomskiej z Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie, która wskazała na integrację psychologii i teologii. Zdaniem autorki zastosowanie pięcioczynnikowego modelu osobowości Paula T. Costy i Roberta R. McCrae w badaniach nad religijnością umożliwia interdyscyplinarny dialog pomiędzy badaczami religijności a przedstawicielami psychologii. Wydaje się, że to spostrzeżenie dr Starzomskiej jest godne uwagi i dalszych poszukiwań.

W szóstej grupie zagadnień dominowały przede wszystkim referaty ukazujące orientacje religijne i cechy osobowości. Ciekawe było wystąpienie prof. Germano Rossi z Uniwersytetu w Mediolanie, który zaprezentował badania prowadzone wraz z innymi naukowcami na terenie Włoch, a dotyczące związku religijności i fundamentalizmu z niektórymi cechami osobowości. Badania wskazały ze poglądy polityczne, cechy osobowości osób badanych istotnie wiążą się z orientacjami religijnymi i fundamentalizmem. Warto zwrócić uwagę na referat dr Nataly Madey-Korol z Lwowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Iwana Franki z Ukrainy, która ukazała determinanty kształtowania religijności w społeczeństwie posttotalitarnym. Determinanty kształtowania religijności autorka widzi na następujących poziomach: megapoziomie, makropoziomie i mikropoziomie. Warto zwrócić uwagę na ukazane elementy mikropoziomu, które zdaniem autorki przyczyniają się do tworzenia współczesnego stanu religijności w indywidualnej psychice każdej jednostki. Są to między innymi: samotność człowieka, kryzys samoidentyfikacji, poszukiwanie sensu i celu ludzkiego

życia, pragnienie samorealizacji, potrzeba imperatywów moralnych, które wyznaczają kierunki życia.

W siódmej grupie referatów przeważały wystąpienia ukazujące zagadnienie religii, rozwoju osobowości i problemu tożsamości. Interesującym, a zarazem inspirującym, było wystąpienie mgr. Artura Aleksiejuka z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, który ukazał zagadnienie tożsamości osoby ludzkiej w antropologii prawosławnej. Kolejne referaty w tej grupie odniosły się do zagadnienia tożsamości, kształtowania osobowości w buddyzmie, religii zen czy religii żydowskiej. Były to interesujące i nowe spojrzenia, które z całą pewnością wskazały na fakt istotnego wpływu religii na kształtowanie „ja” osoby. Warto zwrócić uwagę na wystąpienie dr Hasana Kaplana z Uniwersytetu Canakkale Onsekiz Mart z Turcji, który z perspektywy psychologicznej zastanawiał się nad tożsamością Leonarda da Vinci. Wiemy dobrze, ile kontrowersji wywołała książka „Kod Leonarda da Vinci”, do której w sposób syntetyczny odniósł się autor, opierając się na psychologicznej analizie tekstu. Posługując się koncepcją Eriksona ukazał, w jaki sposób osobisty kryzys Leonarda da Vinci wpłynął na rozwój jego, tożsamości zawodowej czy religijnej.

Ostatnie – ósma i dziewiąta – grupy tematów to zagadnienia wypuklające rolę religijności w zaburzeniach czy dysfunkcjach społecznych. W pierwszej grupie zagadnień należy zwrócić uwagę na referaty dr. Sławomira H. Zaręby, który w swoim wystąpieniu, opierając się na badaniach własnych, ukazał istotne znaczenie wartości religijnych u osób młodych w ich rozwoju osobowości. Warto też przywołać referat ukazujący zagadnienie konwersji religijnej przedstawiony przez mgr. Marcina Zarzeckiego oraz referat mgr Marzanny M. Onisko prezentujący zmiany sposobu doświadczenia religijnego i wartości u osób po kursie „Alfa”. Kurs „Alfa” jest dziesięciodniowym kursem religijnym zapoczątkowanym w Londynie, a obecnie prowadzonym w wielu krajach. Autorka pokazała, opierając się na własnych badaniach, że religijność osób po kursie „Alfa” wzrosła i odznacza się większą dojrzałością. W drugiej grupie zagadnień znalazło się wystąpienie prof. UKSW dr. hab. Jana Bieleckiego na temat typów religijności i potrzeby aprobaty społecznej u kobiet z zaburzeniami nerwicowymi. Kolejny referat wygłosił dr Christopher Alan Lewis z Uniwersytetu w Ulsterze w Irlandii Północnej na temat: osobowość religijna, obsesje, kompulsje i religia. Autor podkreślił przede wszystkim związek religijności z obsesyjnymi cechami osobowości, ale nie z objawami obsesyjnymi. Prowadzi to do stwierdzenia i udowodnienia, że religia może wspierać postrzegania jako obsesyjne, ale nie wymusza zachowań obsesyjnych. Należy wskazać jeszcze na ciekawy referat mgr. Marcina Wnuka z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu ukazujący rolę predykcyjną religijności dla nadziei Anonimowych Alkoholików oraz na referat dr Ewy Zasępy i dr. Sławomira Ślaskiego na temat: „Religijność a postawy wobec choroby, jakość życia i poziom ogólnego stanu zdrowia – dystresu psychicznego u osób chorych na schizofrenię oraz uzależnionych od alkoholu”. Autorzy tego ostatniego referatu wskazali na istotne miejsce religijności w procesie leczenia, usprawniania i życia osób chorych. Istnieje związek między religijnością a jakością życia, samopoczuciem oraz bardziej przystosowanymi postawami wobec choroby osób chorych. Wnioski te zostały potwierdzone prowadzonymi badaniami.

Całość konferencji podsumował prof. dr hab. Henryk Gasiul, dziękując radzie programowej konferencji, wszystkim prelegentom, studentom oraz uczestnikom. Ukazał ważność stawianych pytań i udzielanych odpowiedzi w poszukiwaniach związków między religijnością a osobowością. Wyraził przekonanie, że konferencja wpisała się we współczesne poszukiwania na gruncie psychologii i stała się interesującym zaczynem do podjęcia dalszych badań, może nawet w kontekście międzykulturowym i międzynarodowym. Podkreślił także miłą atmosferę i zawarte znajomości, które będą procentowały w przyszłości nowymi odkryciami naukowymi. Należy także zauważyć, że była to pierwsza tak duża konferencja przygotowana przez Instytut Psychologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i pokazała znaczący wkład tego środowiska we współczesną psychologię w Polsce. Na zakończenie pragnę podkreślić, że w sprawozdaniu zasygnalizowałem tylko te referaty, które w jakiś sposób stały się interesujące i ciekawe dla mnie osobiście. Nie chcę przez to umniejszać wszystkich innych wystąpień, które również były wartościowe i ubogacające. Mam

nadzieję, że całość wystąpień ukaże się w publikacji książkowej i każdy będzie mógł się zapoznać z bogactwem tej konferencji.

Ks. Dariusz Buksik SDB
UKSW Warszawa

RECENZJE

Stanisław Jankowski, *Geografia biblijna*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2007, ss. 296.

Zamysłem autora, którym dzieli się w przedmowie do książki, było stworzenie pomocy dla studentów teologii, przystępujących do zgłębiania treści zawartych w Piśmie Świętym. Publikacja wpisuje się w bogaty rozwój biblistyki polskiej, który zawdzięczamy również faktowi zgłębiania tajemnic zawartych w Księdze Życia przez adeptów wiedzy biblijnej u źródeł, tj. w Ziemi Świętej, która była świadkiem wydarzeń Historii Zbawienia. Wielu polskich biblistów miało w związku z tym możliwość podjęcia studiów w tak zasłużonych ośrodkach naukowych jak École biblique et archéologique française, Studium Biblicum Franciscanum, Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Autor *Geografii biblijnej* – ks. Stanisław Jankowski należy do grona pasjonatów Ziemi Świętej, którzy poprzez wiedzę zdobytą właśnie tam, służą innym w odkrywaniu tajemnic krajów biblijnych.

Publikacja, o której tutaj mowa została podzielona na trzy jasno określone części: geografia fizyczna, geografia historyczna, geografia teologiczna. W części pierwszej autor rozpoczyna od przedstawienia geografii fizycznej i zajmuje się przestrzenią krajów biblijnych „żyźnego półksiężyca”, „kulturowego półkola” oraz Ziemi Świętej. W przypadku tej ostatniej opisuje dokładnie poszczególne jej regiony, poczynając od Doliny nadmorskiej, a kończąc na Zajordaniu. Cenne zdają się tutaj być określenia odległości, jak również odniesienia do stanu obecnego, np. ludności miast dzisiejszego Izraela.

W drugim podrozdziale, noszącym tytuł „Horo- i hydrografia” znalazł się opis ukształtowania terenu Ziemi Świętej, której powierzchnia jest w $\frac{3}{4}$ pokryta górami i wzniesieniami, dolinami i grotami. W tym miejscu autor zajął się też hydrografią, określając położenie głównych akwenów wodnych, a – odnosząc się do trudności w zaopatrzeniu w wodę na całym Bliskim Wschodzie – wskazał na niektóre źródła, studnie (*Heptapegon, En Farah, En es-Sultan*), które od wieków „dawały życie” i pozwalały na osiedlanie się ludzi.

Kolejny podrozdział książki został poświęcony na opisanie złożoności klimatu Izraela, którego wyróżnikami jest kilka stref klimatycznych: śródziemnomorska, umiarkowana, podzwrotnikowa i pustynna. Tutaj też znalazł się opis pór roku, temperatur podczas nich panujących, opadów oraz wiatrów. Dla czytelnika – studenta nie znającego realiów Ziemi Świętej – istotne będą tutaj odniesienia do nazewnictwa niektórych zjawisk atmosferycznych, które funkcjonują również w dzisiejszym Izraelu (np. *joreh, geszem, malkosz, szeleg* – dotyczących opadów atmosferycznych) oraz podawane w tym miejscu cytaty biblijne. Logicznym z punktu widzenia argumentacji jest umieszczenie jako ostatniego podrozdziału tej części książki opisu flory fauny i bogactw naturalnych.

Część druga publikacji nosi tytuł *Geografia historyczna* i została podzielona na cztery podrozdziały. W pierwszym z nich autor umieszcza na scenie środowiska Ziemi Świętej i żyźnego półksiężyca ludzką społeczność i wskazuje na ewolucję, jakiej ona podlegała począwszy od epoki paleolitu, przechodząc od *jaskini do miasta* oraz od *pastwiska do roli*. Ilustracją tych opisów jest podanie przez autora w paragrafie I.2.3 *kilku ciekawostek z życia codziennego ludzi Biblii* odnoszących się

do pożywienia, ubioru oraz zwyczajów funeralnych. Czytelnik może też zapoznać się z zasadami mierzenia czasu, bowiem w paragrafie poświęconym kalendarzowi zostały podane odnośne zasady, które obowiązywały u ludów starożytnego Bliskiego Wschodu ze szczególnym odniesieniem do Izraela. Autor odniósł się tutaj również do źródeł pozabiblijnych pochodzących z pism qumrańskich, samarytańskich oraz apokryficznych.

Ważną rolę w każdym czasie historii ludzkości odgrywała komunikacja i to zarówno w sensie transportu, jak i relacji interpersonalnych, stąd też autor *Geografii biblijnej* podaje niezbędne informacje na temat szlaków komunikacyjnych, które były przemierzane przez ludzi zamieszkujących teren dzisiejszego Izraela oraz innych ziem biblijnych. Podanie czytelnikowi nazw i określenie przebiegu starożytnej *Via Maris* i dróg łączących np. Jerozolimę z Galileą jest istotne dla zrozumienia licznych tekstów biblijnych. W paragrafie zatytułowanym *Język osobno i dosyć zwięźle* została potraktowana przez autora kwestia komunikacji międzyludzkiej w czasach biblijnych.

W drugim podrozdziale autor dokonał przedstawienia mieszkańców krajów biblijnych zajmujących teren żywnego półksiężyca, zachowując przy tym podział na *Przedizraelskich mieszkańców Palestyny, Wielkie mocarstwa na wschodzie i zachodzie, Najbliższych sąsiadów oraz Izraelitów*. W opisie zostały uwzględnione przesłanki chronologiczne i ukonkretniona sytuacja geopolityczna Izraela odnosząca się do szerokiego horyzontu czasowego. Autor przedstawił przy tym wyniki i interpretację niektórych badań archeologicznych oraz odniesienia do tekstów biblijnych.

Pewnym *novum* w publikacji tego typu, ale jednocześnie kontynuacją myśli zawartej powyżej, jest podrozdział zatytułowany *Geografia i polityka*, odnoszący się do najnowszej historii Narodu Wybranego. Zostały tutaj wyszczególnione tematy: *Naród bez ziemi, Ruch syjonistyczny, Powstanie Państwa Izrael, Sytuacja współczesna*. Treść zawarta w tym podrozdziale pozwoli czytelnikowi na poznanie tła historycznego wydarzeń, których świadkiem jest Ziemia Święta w dobie obecnej.

Obraz struktury liczebnej ludności ziem biblijnych został nakreślony w podrozdziale zamykającym drugą część publikacji, w którym jest mowa o *Demografii historycznej*. Wyszczególniono tutaj trzy kręgi zainteresowań: świat starożytny, Izrael oraz czasy Nowego Testamentu i pierwszych wspólnot Kościoła.

Trzecia część publikacji ks. Stanisława Jankowskiego jest zatytułowana *Geografia teologiczna*. Sam autor wychodzi z założenia, iż „Geografia biblijna z racji położenia akcentu na teologię powinna być postrzegana jako rezultat doświadczenia człowieka widzącego się w przestrzeni będącej własnością Boga” (s. 173). W tym też kluczu dokonuje refleksji na temat środowiska biblijnego, kładąc akcent na następujące tematy: *Geomancja i teologia ziemi, Przestrzeń w doświadczeniu biblijnym, Czas jako wartość religijna, Natura, Bogactwa ziemi, Człowiek biblijny, Etapy bytowania człowieka biblijnego, Demografia teologiczna, Pielgrzymowanie jako praktyka religijna*. W wyżej wymienionych podrozdziałach prowadzona jest refleksja łącząca harmonijnie teologiczne przesłanie ksiąg biblijnych z bogactwem świata Biblii. Autor odwołuje się tutaj do tekstów Pisma św., aby – poprzez wybrane szczegóły interpretacyjne lub filologiczne (zob. tytułem przykładu § 2.2. i znajdujące się tam odniesienie do terminu hebr. *szamajim*) – oddać ich przesłanie w odniesieniu do różnych sfer życia człowieka i zjawisk towarzyszących jego ziemskiemu bytowaniu. Taki sposób argumentacji prowadzi uważnego czytelnika, którym – w założeniu autora publikacji – ma być student teologii, do uznania, iż w zgłębianiu tajemnic zawartych na kartach Biblii i w refleksji teologicznej trzeba postrzegać i uwzględniać nie tylko *Historię Zbawienia*, lecz również – jak wskazywał papież Jan Paweł II – *Geografię Zbawienia* (por. *List do Kościoła w Jerozolimie*, Watykan 28.11.1997).

Książka tutaj omawiana będzie bardzo cennym podręcznikiem i zarazem zachętą do uważnej lektury Biblii, a także pierwszym przewodnikiem dla pragnących odwiedzić kraje biblijne. W ten oto sposób zamierzenie autora odnoszące się do jej treści zostanie zrealizowane.

Ks. Dariusz Sztuk SDB
UKSW Warszawa

Marcin Hintz, *Chrześcijańskie sumienie, Rozważania o etyce ewangelickiej*, Wydawnictwo „Głos Życia”, Katowice 2006, ss. 204.

Ks. bp Tadeusz Szurman, przedstawiciel Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, w nocie wydawniczej do książki ks. Marcina Hintza wskazał na jej duże znaczenie dla tej wspólnoty chrześcijańskiej, podkreślając, że jest to pierwsza pozycja z zakresu etyki ewangelickiej w okresie powojennym w Polsce, poza wcześniejszym podręcznikiem akademickim ks. Witolda Benedyktynowicza: *Co powinniśmy czynić? Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa 1974 (wydanie II 1993). Ukazanie się pracy omawiającej istotne kwestie etyczne w perspektywie luterańskiej należy przyjąć z uznaniem dla wysiłku Autora, który umożliwia poznanie bogactwa chrześcijańskiej refleksji etycznej oraz stwarza możliwość współpracy na rzecz rozwoju i obrony ludzkiego życia i jego godności osobowej, w toczącej się obecnie dyskusji.

We wstępie do książki ks. Hintz argumentuje jej powstanie zapotrzebowaniem na refleksję etyczną w kręgu duchownych i świeckich, którzy muszą nieustannie konfrontować się z nowymi realiami współczesnego świata. Książka ta wpisuje się również w istotny sposób w obchody Roku Ewangelickiej Etyki Społecznej (2006), stając się cennym świadectwem podjętej refleksji. Uzasadniając tytuł pracy (*Chrześcijańskie sumienie*) Autor odwołuje się do 1 Kor 10, 27-29, gdzie – jego zdaniem – słowo „sumienie” powtórzone zostało wiele razy w kontekście całego Pisma Świętego, a jego wydźwięk jest wybitnie chrześcijański. Św. Paweł staje się dla ks. Hintza biblijnym modelem rozwiązywania problemów natury etycznej, poprzez odwoływanie się do chrześcijańskiego sumienia. Celem książki jest według Autora: „(...) omówienie wybranych, szczególnie dziś dyskusyjnych tematów moralnych i naświetlenie ich z perspektywy sumienia” (s. 10).

Zadanie jakie wyznaczył sobie ks. Hintz znajduje swoje odzwierciedlenie w strukturze pracy, która podzielona została na siedem rozdziałów. Dwa pierwsze rozdziały dotyczą zagadnień natury ogólnej, które zwykliśmy określać pojęciem teologii moralnej fundamentalnej. Stąd pierwszy rozdział zatytułowany: „Dzieje pojęcia sumienia” omawia biblijne koncepcje sumienia w perspektywie Starego i Nowego Testamentu oraz rozwój refleksji teologicznej na jego temat w okresie starożytności chrześcijańskiej i średniowieczu. Tę część rozważań kończy myśl ojców Reformacji. W rozdziale drugim: „Współczesna ewangelicka teologia sumienia”, Autor przedstawia stanowiska teologii dialektycznej, Dietricha Bonhoeffera oraz teologii egzystencjalnej w kwestii rozumienia roli sumienia w życiu chrześcijańskim.

Rozdział trzeci: „Sumienie a medycyna” przybliży żywo dyskutowane w chrześcijaństwie zagadnienia bioetyczne, ujęte w perspektywie ewangelickiej. Porusza zatem ks. Hintz problem podstaw bioetyki ewangelickiej oraz zagadnienia szczegółowe aborcji i klonowania ludzi. Rozdział czwarty: „Sumienie a Eros” wprowadza czytelnika w świat ewangelickiej etyki seksualnej naświetlając to zagadnienie najpierw z perspektywy ojca Reformacji, Marcina Lutra, a następnie omawia zagadnienie antykoncepcji, planowania rodziny oraz podejmuje pogłębioną refleksję nad dyskusowaną szeroko kwestią orientacji seksualnej, zwłaszcza orientacją homoseksualną. W rozdziale piątym: „Sumienie a polityka” Autor opisuje koncepcje etyki politycznej wypracowane przez nurt reformacyjny w jego początkach (Marcin Luter) oraz we współczesności, z zaznaczeniem refleksji

polskich teologów ewangelickich. Na uwagę zasługuje rozdział szósty: „Sumienie a wojsko”, gdzie Autor, korzystając z doświadczenia kapelana wojskowego, przybliży ewangelickie nauczanie na temat pokoju, służby wojskowej, posługi kapelanów wojskowych oraz problem odmowy służby wojskowej z racji sumienia. W końcu ostatni, siódmy rozdział omawia problematykę gospodarczą: pracę, bezrobocie, wyzwania rynku. Oprócz cennych wskazówek bibliograficznych (s. 190-194) omawianą publikację wieńczy antologia biblijnych wypowiedzi, zawierających słowo „sumienie”.

Książka ks. Marcina Hintza przedstawia – zgodnie z jej założeniami – refleksję nad wybranymi zagadnieniami społecznej etyki ewangelickiej. Jest głosem w dyskusji nad w dużej mierze nowymi zagadnieniami i wyzwaniami ludzkiego życia. Dokonany wybór tematów obejmuje zasadnicze obszary ludzkiej działalności, które domagają się etycznej oceny i wsparcia chrześcijan w podejmowaniu wolnych i świadomych decyzji w przestrzeni sumienia, które takie decyzje ukierunkowuje ku dobru jednostki i społeczności. Praca przybiera także wymiar ekumeniczny, poprzez liczne odniesienia w trakcie omawiania poszczególnych zagadnień do nauczania moralnego Kościoła Katolickiego (mimo, iż nie ze wszystkimi interpretacjami Autora można się w pełni zgodzić) i Kościoła Prawosławnego, gdzie Autor stara się wskazać na szereg punktów wspólnych w ocenie etycznej analizowanych zjawisk (czego przykładem są „Teksty wspólne” EKD i biskupów katolickich w Niemczech) oraz istniejących w tych płaszczyznach różnic, o których również nie należy zapominać (np. kwestia antykoncepcji, homoseksualizmu, oraz aborcji ze względów medycznych lub z gwałtu).

Generalne założenie, jakie ks. Hintz przypisuje etyce chrześcijańskiej, zakłada, iż „(...) powinna na każdym kroku stać na straży ludzkiego życia, a nawet – jak tego chciał Albert Schweitzer – wszelkiego życia. Każda żywa istota ma prawo do życia, a w sposób szczególny człowiek, ostatnie ze stworzeń powołane przez Boga w jego stwórczym akcie kreacji” (s. 67). Konsekwentnie rozwijając tę myśl Autor wzywa Kościoły chrześcijańskie do stanowczego świadectwa w każdym miejscu i czasie o tym niezbywalnym prawie każdej osoby ludzkiej. Píše zatem, że „chrześcijanie mają szczególne zadanie stania po stronie integralności i ochrony ludzkiego życia” (s. 67).

Uważna lektura książki ks. Hintza pozwala polskiemu czytelnikowi na spojrzenie na współczesne wyzwania moralne w perspektywie chrześcijańskiego dialogu, w którym istnieje pluralizm ocen i postaw, jednak w wielu zasadniczych kwestiach istnieje bliskość oraz nierzadko tożsamość myśli etycznej. Wydaje się, że praca ks. Marcina Hintza jest pozycją godną polecenia osobom, które chcą się zapoznać z ewangelicką myślą etyczną, i jest cennym przyczynkiem do wypełnienia widocznej luki w tej dziedzinie na polskim rynku wydawniczym.

Ks. Adam Popławski SDB

Andrzej Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007, ss. 411.

Autor jest kapłanem archidiecezji katowickiej, pracownikiem naukowym Uniwersytetu Śląskiego i sędzią Sądu Metropolitalnego w Katowicach. Jest autorem wielu prac z kanonicznego prawa małżeńskiego materialnego i procesowego. Recenzowana publikacja jest pracą habilitacyjną przedstawianą na KUL-u.

Temat pracy wpisuje się w nurt próby reintegracji doktryny o kanonicznym małżeństwie. Problematyka ta dotyczy próby rozpoznania treści mieszczących się w zapisie kodeksowym ‘istotne elementy małżeństwa’. Rozprawa habilitacyjna w swoim rdzeniu dookreśla i wskazuje potencjalne obszary stanowiące *essentialia* przymierza małżeńskiego i jednocześnie wskazuje optykę badawczą

w podtytuł: W nurcie odnowy personalistycznej. Ten człon podtytułu dobrze harmonizuje z tytułem pracy, chociaż jest bardzo ogólnikowy.

Motywy podjęcia tak określonego tematu była próba odpowiedzi na nurtujące ludzi i kanonistów następujące pytanie: „czy w obliczu współczesnego kryzysu prawdy kanonistyczna doktryna i orzecznictwo kościelne w realizacji swej profetycznej misji są odpowiednio przygotowane, tzn. czy mają w ręku wystarczające narzędzia do afirmowania humanistycznych i religijnych wartości instytucji małżeństwa i rodziny?” (s. 12). Niezbyt jasno i przekonująco brzmi motyw i owo pytanie badawcze. Zresztą tylko jedno! we wstępie pracy. Na usprawiedliwienie autora można tylko dodać, że jest to najogólniejsze pytanie, a w treści pracy jest ich więcej. Postawił on też hipotezę roboczą, bardzo ważną z punktu widzenia doktryny i jurysprudencji, która brzmi, iż sposób odczytywania kan. 1101 §2 mówiącego o wykluczeniu jakiegoś istotnego elementu w świecie kanonistyki jest *niejako papierkiem lakmusowym stopnia adaptacji soborowej idei przymierza miłości małżeńskiej* (s. 12). Zamierzenie badawcze określenia istotnych elementów małżeństwa jest problemem ważnym, aktualnym i stosownym dla pracy habilitacyjnej.

Strukturę rozprawy autor wystarczająco objaśnił we Wstępie (s. 13-14). Na recenzowane opracowanie składają się: spis treści (w języku polskim, niemieckim i włoskim), wstęp, trzy rozdziały, zakończenie, aneks reformy kanonów od CIC 1917 do KPK 1983, bibliografia, wykaz skrótów, indeks osobowy oraz *sommario* w języku włoskim i *Zusammenfassung* w języku niemieckim. Wstęp, chociaż bardzo krótki, jest metodologicznie poprawny i sumarycznie zapoznaje czytelnika z problemami, które mają być przedmiotem refleksji naukowej. Także zakończenie pracy koreluje z postawioną tezą i pytaniami. Poszczególne rozdziały pozostają w logicznym i merytorycznym związku z tematem, są spójne oraz od strony warsztatu naukowego poprawne.

Kluczowymi źródłami dla rozprawy habilitacyjnej są: Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym *Gaudium et spes*, Kodeksy prawa kanonicznego z 1917 i 1983 roku, owoce prace Komisji Odnowy KPK kolejnych schematów *De matrimonio*, a także szeroko rozumiane magisterium Jana Pawła II zawarte w encyklikach, adhortacjach, listach i przemówieniach, zwłaszcza do Roty Rzymskiej. Ważnym elementem bibliograficznym były liczne wyroki wspomnianej Roty. Spis bibliograficzny wykorzystanej literatury przedmiotu zasługuje na uznanie. Jest to imponująca literatura, chociaż wybiórcza, bo tylko ‘uznanych autorów’ (s. 13). Można postawić pytanie o kryterium owego „uznania autorów”? Autor przy opracowaniu tezy, i to warto zaznaczyć, sięgnął do publikacji w języku polskim, włoskim, hiszpańskim, angielskim i francuskim. Literatura obcojęzyczna stanowi zdecydowaną większość. Dobór źródeł i literatury jest właściwy, nadto są one w dobrym stopniu wykorzystane. Zwłaszcza nauczanie Jana Pawła II znajduje eksplorację w pracy. Wynika to z faktu, że Jego nauczanie przynosi rozwój nauki o małżeństwie, stanowi jej pogłębienie i pełne osadzenie bosko-ludzkiej instytucji w wiodącym kierunku personalistycznym. Zapisy bibliograficzne są całościowe i poprawne, nie budząc żadnych zastrzeżeń. Należy podkreślić dużą staranność i konsekwencję autora przy sporządzaniu zapisów zarówno w przypisach, jak i w wykazie załączników bibliograficznych.

W celu zrealizowania swoich zamiarów badawczych Habilitant przyjął szeroko rozumianą metodę analityczno-porównawczą. W wydzielonych obszarach analiz teologicznych posłużył się zarówno egzegezą jak i hermeneutyką teologiczną, zaś w obszarach prawnych – hermeneutyką kanonistyczną. Nie wspomina się nic o doszukiwaniu się sensu ustaw kościelnych, a przecież autor zmierzał do odkrycia prawdziwego sensu sformułowania kan. 1101 §2 KPK w kontekście symulacji częściowej małżeństwa.

Praca składa się z trzech rozdziałów. Ks. Pastwa rozdział pierwszy pracy (s. 15-106) zatytułował „Odnowione ujęcie małżeństwa w doktrynie Soboru Watykańskiego II”. Konstrukcja tego rozdziału jest logiczna i w rzeczywistości odzwierciedla odwrót od formuły instytucji kontraktowo-prokreacyjnej i zwrot ku małżeństwu jako instytucji wspólnoty osób zakotwiczonej w rzeczywistości sakramentalnej. Odnowa miała kontekst teologiczno-antropologiczny, teologiczno-prawny

i społeczno-kulturowy i wynikała z nieadekwatności formuły małżeństwa jako instytucji kontraktowo-prokreacyjnej. Autor dość wnikliwie pokazał uwikłanie małżeństwa w teorii neoscholastycznej prawa naturalnego, którą odwzorował Kodeks z 1917 r., i przy tym niewystarczalność ówczesnych formuł prawnych dla ujęcia rzeczywistości sakramentalnej małżeństwa, przybliżających go do magii. W niniejszym rozdziale autor dobrze ukazuje wkład Karola Wojtyły, jako uczonego i papieża, w soborowe i posoborowe określenie małżeństwa jako ‘głębokiej wspólnoty życia i miłości’, jego wkład w teologię ‘daru osób’ w łączności z teorią ‘uczestnictwa’. Temu samemu magisterium papieskiemu Jana Pawła II małżeństwo jako *communio personarum* zawdzięcza rozpatrywanie go w świetle prawdy ‘obrazu Boga’, czyli w aspekcie chrystologicznym i trynitarnym. Ta analogia, zdaniem autora, pozwoliła wyrażać komplementarność celów małżeńskich, ich wewnętrzną korelację i przenikanie oraz autonomiczność, wykluczającą ich jakiegokolwiek deprecjonujące hierarchiczne podporządkowanie. W dalszej części tego rozdziału autor pokazuje głębię ‘wielkiej analogii’ Listu do Efezjan w spotkaniu tajemnicy Chrystusa i Kościoła z tajemnicą daru mężczyzny i kobiety, co dobrze oddaje biblijna kategoria ‘przymierze’. W końcowej części zostały przybliżone powiązania małżeństwa, jako wspólnoty osób z sakramentami chrztu i Eucharystii, by wreszcie ukazać rzeczywistość ‘Kościoła domowego’. Bardzo cenne i spójne wewnętrznie są wnioski zamieszczone w osobnym punkcie. Ogólnie rozdział pierwszy książki należy ocenić pozytywnie, podkreślając dobre osadzenie go w źródłach i literaturze.

Drugi rozdział monografii ciekawie zatytułowany: „Wykładnia istotnych elementów małżeństwa w procesie reformy kościelnego prawa małżeńskiego” (s. 107-201), ukazuje najpierw ewolucję przepisów dotyczących określenia małżeństwa, by następnie ograniczyć się do reformy kanonu o symulacji małżeńskiej w kolejnych schematach *De matrimonio* w przedmiocie poszukiwania nowej identyfikacji istotnych elementów małżeństwa. W tej warstwie narracji zwraca się uwagę na następujące istotne elementy: *ius ad vitae communionem*, *ius ad coniugalem actum* i *Sacramentalis dignitas*. Wypada w tym miejscu zaakcentować fakt, że autor nie tylko prezentuje owoce prac Komisji Odnowy KPK na poszczególnych etapach kodyfikacji, ich wewnętrzne dyskusje, ale także szeroko przedstawia przebieg dyskusji na ten temat w środowiskach opiniotwórczych. Jest to bardzo dobrze opracowana część pracy. Wiele poglądów uczonych w interesującej materii jest duża, a autor umiejętnie pokazuje ścieranie się nowych prądów o małżeństwie z nauką tradycyjną. W tej części można również zauważyć, dobry warsztat analityczny habilitanta, chociaż brakuje mi odniesień krytycznych do poglądów i opinii członków Komisji Odnowy KPK i uczonych. Autor we wnioskach drugiego rozdziału artykułuje zarówno plusy opisanie małżeństwa pojęciem *matrimoniale foedus*, lepszego sformułowania o błędzie dotyczącym sakramentalnej godności oraz wprowadzenia o wykluczeniu godności sakramentalnej, jak i dostrzega niedostateczne związanie przymierza małżeńskiego z wymiarem chrystologiczno-eklezyjalnym, z uwagi na dominującą tendencję do stosowania zawężonej interpretacji (*matrimonium in fieri*) fundamentalnej zasady nierozdzielności sakramentu i związku ochrzczonych. Dla poszukiwań treści istotnego elementu małżeństwa, zdaniem ks. Pastwy, ważna była decyzja o fundamentalnym znaczeniu dla interpretacji tj. usankcjonowanie w kan. 1055 §1 istnienia dwóch równorzędnych ukierunkowań małżeństwa: ku dobru małżonków i ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. W ten sposób podkreślono walor prawny *ordinatio ad bonum coniugum*. W konstatacji rozdziału autor odnotował także, że „symboliczny kres traktowania małżeństwa jako instytucji prokreacyjnej przyniósł dekret Kongregacji Nauki Wiary z 1977 roku dotyczący problemu *verum semen*” (s. 201). Pozwolę sobie mieć inne zdanie w tej materii. Moje badania tej kwestii, w nieco innym aspekcie, nie upoważniają do takiego wniosku. W tym miejscu wpisuję uwagę natury bardziej ogólnej, że szkoda, iż w recenzowanej pracy niewiele korzysta się z przemyśleń polskich autorów.

Rozdział trzeci i ostatni traktuje o samym rdzeniu realizowanego tematu publikacji, bowiem traktuje o personalistycznej eksplikacji istotnych elementów małżeństwa w kan. 1101 §2 KPK z 1983 roku (s. 203-352). W nim kryje się próba dookreślenia treści, jakie zawiera sformułowanie

prawne 'istotny element małżeństwa' wymienionego kanonu. Zaslugą i osiągnięciem badawczym autora jest wyodrębnienie stanowisk typowych z plejady różnych poglądów uczonych i stworzenie z nich czterech kierunków personalistycznych w prawie małżeńskim. W ramach implikacji skierowania małżeństwa ku celom przybliża się dwa kierunki doktrynalne: Serrano-Ruiza (interpersonalność wspólnoty życia i miłości małżeńskiej w obrębie dobra małżonków i odpowiedzialnego rodzicielstwa) oraz Hervady (unitarność celów małżeństwa w wyartykułowaniu (Viladricha) istotnych praw i obowiązków małżeńskich). Ks. Pastwa udowadnia przy tym tezę, że nie jest obojętne, czy identyfikacja istotnych elementów małżeństwa w kan. 1101 §2 (lub, dalej idące, ich ujęcie w postaci istotnych praw i obowiązków małżeńskich) dokonuje się w odniesieniu do celów instytucjonalnych rozumianych autonomicznie (*ordinatio ad bonum coniugum; ordinatio ad bonum polis*), czy w relacji do tych samych celów ujmowanych unitarnie (*ad familiam*) (s. 209). W dalszej części tego rozdziału autor skupia się na wydobyciu istotnych elementów z charakteru sakramentalnego małżeństwa. Promotorem trzeciego kierunku doktryny w tym obszarze był kard. Grocholewski, który sakramentalność widział jako czwarte dobro (obok trzech augustyńskich). Próby identyfikacji sakramentalnej godności mieściły się też w istotnym elemencie małżeństwa. Z kolei na kanwie ujęć sakramentalności małżeństwa w eklezjalno-eklezjologicznej optyce przymierza ukazany został czwarty kierunek doktrynalny lansowany przez Corecco, szwajcarskiego kanonistę. Jego idea sakramentalności zmierza do przewyżczenia w jej obrębie dualizmu, a z tym także wiąże się wyeliminowanie dwóch intencji: kontraktowej i sakramentalnej. W tym kontekście wiara najpełniej wyraża się jako przymierze, które sytuuje się w kościelnym porządku prawnym wraz z paradygmatem *velut Ecclesia domestica*. Stąd ważna konstatacja, że tak, jak nie ma prawdziwego osobowego oddania się bez przyjęcia daru osoby, tak, konsekwentnie, nie można mówić o wierze bez otwarcia się – przynajmniej *implicite* – na Dar Przymierza. Jego świadome i radykalne odrzucenie musi skutkować nieważnością małżeństwa (s. 348). To pozwala mówić o tym, że pozytywne wykluczenie religijnego wymiaru z przymierza małżeńskiego powoduje jego nieważność. Tym samym można przyjąć, że – obok religijnego wymiaru małżeństwa – również religijne wychowanie potomstwa stanowi istotny element małżeństwa.

W podsumowaniu recenzji tego ważnego rozdziału należy podkreślić, że bardzo dobrze sformułowane są wnioski (s. 350-352), o których warto wspomnieć osobno. Według autora, w świetle kan. 1055 §1 i kan. 1101 §2, prawna formuła istotnych elementów obejmuje *akty i postawy małżeńskie* sytuujące się w skierowaniu ku dobru małżonków i ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Jest nim również *całkowitość* oddania się w relacji międzyosobowej mężczyzny i kobiety. Następnie jest nim *wspólnotowość* i obowiązek urzeczywistniania wspólnoty małżeńskiej *w całej prawdzie ludzkiej* (np. *prawdziwość, uczciwość, wolność, ablatywność*). Jest też istotnym elementem *odpowiedzialna prokreacja* lub *humano modo*, a także *otwartość prokreacyjna*. Wreszcie *religijny wymiar małżeństwa i wychowanie religijne potomstwa*. Tak więc z jednej strony autor *explicite* artykułuje istotne elementy małżeństwa wpisane w te cztery kierunki doktrynalne, które wzajemnie się dopełniają i wnoszą swój twórczy wkład w coraz pełniejsze ich rozpoznanie. Z drugiej jednak strony przedstawia wątpliwości co do takiej ich kwalifikacji jako istotnego elementu małżeństwa (np. wzajemna pomoc i zaspokojenie popędu). Zaprezentowane wnioski badawcze stanowią, według przyjętych założeń metodologicznych, raczej propozycję wskazania potencjalnych obszarów obecności *essentialia* w konkretnym przymierzu małżeńskim niż próbę opracowania zamkniętego katalogu istotnych elementów małżeństwa. Jest to najbardziej twórcza i zasadnicza część pracy. W tym rozdziale widać wyraźnie potrzebę poprzednich rozdziałów i ich naukowych konstatacji. Tu też od innej strony potwierdza się zasadność i logiczność struktury publikacji.

Książka napisana jest z zastosowaniem odpowiedniej terminologii kanonistycznej i teologicznej. Redakcja techniczna i staranność edytorska zasługują na specjalne podkreślenie, bowiem nie dostrzega się literówek i błędów. *Razi natomiast nagminne używanie w tekście polskim zwrotów i określeń w języku obcym, zwłaszcza po łacinie i po włosku. Oczywiście, jest to zabieg słuszny*

i wskazany, gdy wyjaśnia się pojęcie lub oddaje ono najpełniej przybliżoną kwestię. Autor jednak lubuje się po prostu wtrąceniami obcojęzycznymi w konstrukcję zdań polskich. Ten mankament bardzo obniża komfort czytania publikacji i wcale jej nie wzbogaca. W tekstach dość często następuje też spolszczenie słów obcojęzycznych (np. *matrimonialistyka*, *konceptualizacja*), co powoduje, że tekst brzmi niezbyt pięknie literacko. Pojawiają się też czasami takie wyrazy, których się dzisiaj zwykle nie używa np. *atoli*. W narracji tekstu głównego winno się pisać całe imię wymienianego uczonego, a nie jego skrót.

Pomimo przedstawionych wyżej pewnych uwag krytycznych, pozytywnie należy ocenić książkę, którą czyta się z zainteresowaniem. Hipoteza postawiona na wstępie opracowania jest udowodniona i zasługuje na uznanie. Ale najważniejszym osiągnięciem pracy jest wskazanie potencjalnych obszarów występowania istotnych elementów małżeństwa i w dużym zakresie ich ukonkretnienie. Również słusznym rozwiązaniem autorskim jest pozostawienie otwartym katalogu owych istotnych elementów małżeństwa. Wiele razy w rozprawie pojawia się określenie 'istota małżeństwa'. Wprawdzie autor pośrednio dotyka tej kwestii i rozróżnia istotę małżeństwa od istotnych elementów, to jednak brakuje w pracy treści o wzajemnych powiązaniach tych określeń prawnych. Nie są one przecież tożsame. Cenne, jak się wydaje, byłoby dopowiedzenie o 'istocie małżeństwa'. Podstawową wartością tej pracy jest usystematyzowany i logiczny wywód. Autor umiejętnie prowadzi dyskusję z uczonymi, nie stroni od analizy zagadnień spornych i dyskusyjnych we współczesnej kanonistyce. Wypowiada też ostrożnie swoją własną opinię, czasami może zbyt bojaźliwie. Należy też zauważyć, iż w przypisach monografii autor prowadzi szeroki dyskurs, co również podnosi jej wartość. Sądzę, że recenzowana książka jest cennym wkładem do badań nad określeniem istotnych elementów małżeństwa, poprzez wskazanie potencjalnych obszarów obecności *essentialia* w konkretnym *matrimoniale foedus*. Ubogaca ona kanonistykę o wartościowe studium z zakresu prawa małżeńskiego. Można ją polecić czytelnikom, zwłaszcza kanonistom.

Ks. Henryk Stawniak SDB
UKSW Warszawa

Jan Krajczyński, *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*, Apostolicum, Ząbki 2007, ss. 383.

Autor publikacji jest kapłanem diecezji płockiej i adiunktem w Katedrze Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Recenzowana książka została przedstawiona na Wydziale Prawa Kanonicznego wymienionego uniwersytetu, jako praca habilitacyjna.

Obowiązek troski o rodzinę staje się szczególnie pilny dzisiaj, kiedy ta stanowi przedmiot ataków sił, które chciałyby ją zniszczyć lub zniekształcić. Moda na tzw. wolne związki, częste podważanie zasadności formalnego zawarcia małżeństwa, społeczne przyzwolenie na rozwody, które stają się zjawiskiem o charakterze powszechnym, niezadowolająca świadomość społeczna na temat istotnych obowiązków małżeńskich to – zdaniem autora – *dowód na to, że istnieje potrzeba zaradzeniu kryzysowi rodziny między innymi przez duszpasterstwo rodzin*. Świadomość takiego stanu rzeczy domaga się również krytycznego podejścia do działalności duszpasterskiej prowadzonej wśród rodzin w trosce o to, by było ono rzeczywistym narzędziem uświęcenia. Duszpasterstwo rodzin to forma zbawczej, zorganizowanej działalności Kościoła, polegająca na wprowadzaniu mocy Ewangelii w rzeczywistość życia rodziny. Istotnym elementem tej aktywności eklezjalnej jest towarzyszenie rodzinie chrześcijańskiej w jej rozwoju i wzroście, poczynając od przygotowania w okresie narzeczeństwa i zawarcia sakramentalnego małżeństwa po codzienne, stopniowe, urzeczywistnianie wartości i obowiązków małżeńskich (s. 36-37). Publikacja wpisuje się w ów nurt

troski Kościoła o właściwe duszpasterstwo rodzin. Celem badań autorskich jest przede wszystkim *ustalenie treści prawa rodzin do odpowiedniej opieki duszpasterskiej, postrzeganej z perspektywy duszpasterza rodzin*. Nadto Autor próbuje pokazać konsekwencje prawne i pastoralne, decydujące o autentyczności eklezjalnym charakterze tego duszpasterstwa. Stawia również istotne pytanie: *czy konieczna jest dzisiaj nowa koncepcja duszpasterska i tym samym są potrzebne nowe przepisy ją regulujące?*

Praca składa się z siedmiu rozdziałów, które stanowią dobrą kompozycję strukturalną. Pierwszy z nich, dotyczący *podmiotowego* aspektu zagadnienia, przedstawia wspólną i zróżnicowaną odpowiedzialność za duszpasterstwo rodzin biskupów i kapłanów oraz instytucji kolegialnych na różnych poziomach zaangażowania duszpasterskiego. Nieocenioną pomoc duszpasterstwu rodzin świadczą również sami małżonkowie i rodzice. Ważnym spostrzeżeniem badawczym jest m.in. opinia, że bezpośredni i pośredni udział w podtrzymywaniu, obronie i popieraniu świętości, godności i nierozzerwalności związku małżeńskiego, mają ci, którzy sprawują władzę sądowniczą. Jej sprawowanie zgodne z przepisami przy orzekaniu nieważności małżeństwa służy prawdzie i sprawiedliwości animowanej przez miłość, jest też zabezpieczeniem podstawowych praw wiernych. Kolejny rozdział, w ramach prawa rodzin do odpowiedniej opieki duszpasterskiej, przybliży kwalifikacje osobowe duszpasterza rodzin, kładąc akcent na cechy naturalne, moralne i intelektualne. Podkreślona zostaje także potrzeba specjalnej formacji do tych zadań, zgłębiania mentalności świata i wysokiej jakości spełniania misji uświęcania w rodzinie.

Następne rozdziały książki przedstawiają prawo rodzin do duszpasterskiej opieki w aspekcie *przedmiotowym*. I tak rozdział III uwydatnia zadania duszpasterstwa rodzin w ogólności. Najpierw duszpasterz winien się zatroszczyć o to, by małżonkowie mogli poznać nieskażoną i integralną naukę chrześcijańską dotyczącą ich zadań i uprawnień. To z kolei obliuguje duszpasterza do pomocy w realizacji celów tej wspólnoty i świętości właściwej dla ich stanu. IV rozdział jest zatytułowany: „Miejsce posługi sakramentalnej w duszpasterstwie rodzin”. Autor przedstawia w nim związek i zakotwiczenie duszpasterstwa rodzin w poszczególnych sakramentach. Największy nacisk został położony na małżeństwo, Eucharystię i pokutę, które to sakramenty są bardzo istotne w rozwoju życia wspólnoty małżeńskiej. Niedoceniając znaczenia sakramentów jako środków wspólnototwórczych i zbawczych w duszpasterstwie rodzin byłoby – według Autora – pozbawieniem korzystania z najcenniejszych dóbr Kościoła. Tytuł V rozdziału wprowadza pewną dysharmonię, zwłaszcza w kontekście poprzedniego rozdziału: „Inne formy realizacji zadania duszpasterskiego wobec rodzin”. Wydaje się, że np. nazwa rozdziału „Pozasakramentalne formy duszpasterstwa wobec rodzin” nie wprowadzałaby takiej luki i wątpliwości, skoro poprzedni akcentował sakramentalne jego formy. Autor w analizowanym rozdziale uwrażliwia przede wszystkim na potrzebę korzystania przez duszpasterza rodzin z bogactwa środków, co wymaga od niego postawy kreatywnej i zaangażowanej. Zwraca uwagę na następujące formy duszpasterstwa rodzin: przepowiadanie słowa Bożego, przygotowanie do małżeństwa, katechezę dorosłych, wspieranie rodziców w zakresie wychowania i katechezy dzieci, katechumenat ponowny, kierownictwo duchowe i wizytę duszpasterską.

„Duszpasterstwo rodzin w przypadkach szczególnych” to przedmiot rozważań VI rozdziału pracy. Jest on bardzo rozbudowany i podejmuje kwestie w różnych sektorach życia ludzi. Np. Autor przybliży duszpasterstwo wobec złączonych tylko ślubem cywilnym, żyjących w „małżeństwie na próbę” i wolnych związkach. Z kolei w ramach duszpasterstwa rodzin w sytuacjach trudnych omawia: małżonków biednych materialnie, małżeństwa bezdzietne, osób niepełnosprawnych, rodziny wielodzietne, osoby uzależnione, osoby pozbawione rodziny, w podeszłym wieku i owdowiałe. Interesująca jest też część dysertacji poświęcona duszpasterstwu rodzin wojskowych, ludzi morza, studentów, emigrantów i uchodźców oraz rodzin innych obrządków. Należy podkreślić wielką wnikliwość badawczą Autora zmierzającą do tego, by wydobyć powyższe treści stanowiące obszary duszpasterstwa rodzin. Kontrowersyjne jest jednak rozciągnięcie nazwy konkubinatu na osoby

żyjące zarówno w „małżeństwach na próbę” i w wolnych związkach, jak i katolików żyjących w związkach cywilnych (s. 303-307).

Ostatni rozdział studium jest właściwie rozbudowanym zakończeniem, które zbiera istotne wnioski i postulaty refleksji naukowej Autora. Tytuły kolejnych punktów tego rozdziału doskonale artykułują hasłowo istotne czynniki warunkujące powodzenie działań duszpasterskich w rodzinach. Dopełnieniem tej podsumowującej refleksji jest bardzo dobrze skomponowane zakończenie, za wyjątkiem wniosku odnoszącego się do nowych zjawisk wprost dotyczących małżeństwa i rodziny, które przybrały na sile w ostatnich latach (s. 367).

Autor stwierdza, odpowiadając na zasadnicze pytanie zawarte we wstępie, że nie ma bezwzględnej konieczności zmiany koncepcji duszpasterstwa rodzin, natomiast jest potrzeba jego intensyfikacji w otwartej postawie świętych szafarzy, bardziej przewencyjnego i indywidualnego charakteru duszpasterstwa, nowego stylu mówienia oraz nowej prezentacji treści nauki kościelnej o małżeństwie. Zdecydowanie należy natomiast dokonać rewizji przepisów regulujących formalną stronę posługi tj. sposobu prowadzenia, doboru środków, wykorzystania osiągnięć nauki w zakresie psychologii, antropologii, pedagogiki, socjologii, teorii przepowiadania, katechetyki i teologii pastoralnej (s. 368).

Oceniając książkę ks. Jana Krajczyńskiego, naukowca i duszpasterza rodzin, należy stwierdzić, że elementy teoretyczne są dobrze osadzone w duszpasterstwie. Mógł tak napisać ktoś, kto analitycznie czyta współczesne dokumenty Kościoła w tej materii i równocześnie ten, kto prowadzi działalność w oparciu o nie. Z dużym zaufaniem można przyjąć wyniki badań wokół podstawowej kwestii, czyli ustalenia treści praw rodziny do właściwej opieki pasterskiej i wreszcie odpowiedź na pytanie o potrzebę nowej koncepcji duszpasterstwa. Liczne wnioski Autora są wyważone, a stawiane postulaty gruntownie przemyślane. Z tezami postawionymi w rozprawie należy się zgodzić, bo są dobrze udokumentowane i przemyślane. Odmienne spojrzenie recenzującego na niektóre kwestie pokazuje wielość potencjalnych rozwiązań duszpasterskich.

W ocenie publikacji należy również podkreślić jej szatę graficzną, zauważyć na marginesie strony napisy sygnalizujące treść drobnej i konkretnej części książki, należy wyartykułować też walor językowo-literacki opracowania. Ważny i przydatny jest indeks rzeczowy, zrobiony dość szczegółowo. Nadto, warto podkreślić, że każdy z rozdziałów rozpoczyna się od stosownego do treści przybliżanej cytatu, pochodzącego z różnych źródeł, w tym – z Biblii, która zresztą jest bardzo często przez Autora cytowana, co świadczy o tym, że praca jest mocno osadzona w najważniejszej księdze życia. Książkę czyta się z przyjemnością i można ją polecić zarówno duszpasterzom rodzin, jak i małżonkom oraz wszystkim tym, którzy poprzez dobre rodziny chcą przyczynić się do uświęcenia świata.

Ks. Henryk Stawniak SDB
UKSW Warszawa

Aleksander Sobczak, *Czym jest chrześcijańskie małżeństwo? Istota chrześcijańskiego małżeństwa w świetle kanonistyki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, ss. 309.

Autor omawianej pozycji jest kapłanem Archidiecezji Gnieźnieńskiej, adiunktem na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu, wiceoficjałem Metropolitalnego Sądu Duchownego w Gnieźnie. Recenzowana książka jest pozycją przedstawioną jako rozprawa habilitacyjna na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Ks. A. Sobczak podjął problem małżeństwa, którym zajmuje się m.in. prawo kanoniczne. Prawo małżeńskie z jednej strony jest zakorzenione w teologii biblijnej, patry-

stycznej, dogmatycznej i moralnej, z drugiej natomiast, w sposób decydujący określa aktywność duszpasterską Kościoła w przedmiocie, który ma istotne znaczenie życiowe. Autor podjął refleksję nad zagadnieniem, które dotyczy istoty małżeństwa, a mianowicie: czym jest chrześcijańskie małżeństwo? Odpowiadając na to pytanie, sięga do historii, ukazując jak odpowiadano na nie poprzez wieki w łonie Kościoła katolickiego. Ta analiza przeszłości przyczynia się w sposób znaczący do uzyskania jak najbardziej zadawalającej odpowiedzi dzisiaj.

Na recenzowane opracowanie składają się: wstęp, dwanaście rozdziałów, wnioski wraz z zakończeniem, wykaz skrótów, bibliografia. Publikację uzupełnia indeks autorów omawianych w książce, podsumowanie w języku angielskim i ikona Świętej Rodziny wraz z opisem.

Wstęp (s. 5-13) zapoznaje czytelnika z problemami, jakie mają być przedmiotem naukowej refleksji. Wydaje się, że autor zbyt ogólnikowo przedstawił tu problem badawczy: odczuwa się brak wyraźnego postawienia tezy naukowej, która w następnych rozdziałach miałaby być udowodniona lub obalona. Autor nawet w przypisach nie podał, skąd zapożyczył termin: istota małżeństwa. Zastanawia również użycie zwrotów: „małżeństwo chrześcijańskie” i „małżeństwo kanoniczne”, które funkcjonuje w kanonistyce. Zwroty te nie są synonimami. We wstępie należałoby to wyraźnie zaznaczyć i omówić. Pomimo tych niedociągnięć, poszczególne rozdziały pozostają jednak w logicznym i merytorycznym związku z tematem, są spójne oraz poprawne metodologicznie.

W rozdziale pierwszym zatytułowanym *Starożytne fundamenty chrześcijańskiej doktryny małżeńskiej* (s. 15-33) autor ukazuje wpływ świata antycznego na pojęcie małżeństwa w wymiarze chrześcijańskim. Pokrótce objaśnia najważniejsze prawo starożytności, jakim było prawo rzymskie oraz podaje istotne cechy ówczesnego prawa małżeńskiego. Wydaje się, że autor zbyt pobieżnie przedstawił prawo małżeńskie wchodzące w zakres prawa rzymskiego. Późniejsze prawodawstwo korzystało przecież w dużej mierze właśnie z prawa rzymskiego, wzorując się na jego rozporządzeniach. Stwierdza jednak, że prawo małżeńskie ukształtowane w prawodawstwie rzymskim zostało przyjęte przez Kościół, który odrzucił jedynie to, co sprzeciwiało się nauce Jezusa Chrystusa. Przechodząc od prawodawstwa rzymskiego, ukazuje samo małżeństwo, jego istotę i rozumienie w epoce Kościoła Apostolskiego i Patrystycznego. Stwierdza jednak, że przekaz Ojców Kościoła jest często fragmentaryczny i niesystematyczny.

Ks. Sobczak przytacza słowa św. Pawła z Listu do Efezjan 5,21-23, gdzie Apostoł zwraca uwagę na związek Chrystusa z Kościołem oraz na odwzorowanie tego związku w chrześcijańskim małżeństwie, przytacza też myśl Orygenesusa, który jako jeden z pierwszych Ojców Kościoła systematycznie podchodził do małżeństwa. Podkreśla mistyczną symbolikę związku Chrystusa z Synagogą, którą Mesjasz odrzuca z powodu złego postępowania, aby połączyć się z Kościołem. Dalej autor przywołuje kolejnych Ojców Kościoła, Tertuliana, Ambrożego, Hieronima i św. Augustyna. Wszyscy oni mówią o małżeństwie w kontekście związku Chrystusa z Kościołem.

Autor puentuje pierwszy rozdział, stwierdzając, że Ojcowie Kościoła ukazują małżeństwo Adama i Ewy jako figurę tajemnicy związku Chrystusa i Kościoła. Jezus Chrystus łącząc się z Kościołem przywraca pierwotny obraz małżeństwa. Przez takie przedstawienie, małżeństwo nabiera nowego wymiaru: ten wymiar patrystyka określa mianem „świętości”.

Rozdział drugi (s. 34-47) ks. Sobczak poświęca rozumieniu małżeństwa we wczesnej scholastyce. Już na samym początku rozdziału stwierdza, że od IV do XI wieku małżeństwo stawało się coraz ważniejszym elementem w życiu Kościoła, m.in. przez podleganie pod władzę biskupa. Autor pokazuje, jak kształtowało się pojęcie zgody małżeńskiej i dopełnienia małżeństwa jako istotnych elementów związku. W sposób bardzo przejrzysty ukazuje ścieranie się dwóch szkół, które w tej materii reprezentowały odmienne stanowiska: koncepcja kopolacyjna i koncepcja konsensualna. Dalej autor ukazuje myśl Hugona od św. Wiktora, który zauważa w małżeństwie wspólnotę – *societas*, która jest stworzona przez miłość. Ks. Sobczak, analizując myśl scholastyczną w odniesieniu do małżeństwa, skupia się na rozumieniu go jako sakramentu. Wywodzi swoją analizę od myśli św. Augustyna, który ukazywał małżeństwo jako mające swe źródło w Bogu. W tym rozdziale autor

omawia również małżeństwo ludzi nieochrzczonych. Zauważa, że scholastyka nie traktowała sakramentu jako „dodatku” do małżeństwa, ale małżeństwo i sakrament utożsamiały się. Przytacza myśl papieża Innocentego III, który wyraża pogląd, że każde małżeństwo, nawet nieochrzczonych jest sakramentem, chociaż nie w takim samym stopniu jak małżeństwo ochrzczonych. W małżeństwie nieochrzczonych brakuje symboliki, jaka jest w znaku związku Chrystusa z Kościołem.

W rozdziale trzecim (s. 34-77) autor koncentruje swoją uwagę na ukazaniu, jak małżeństwo było rozumiane przez wielkie syntezy teologiczno-prawne. Wyszczególnił trzech wielkich teologów okresu średniowiecza: św. Bonawenturę, św. Alberta Wielkiego oraz św. Tomasza z Akwinu. Ks. Sobczyk wskazuje na nich jako tych, którzy wyjaśnili wiele elementów dotąd niejasnych. Dla nich istota małżeństwa była związana z symboliką. Św. Bonawentura zauważył, że małżeństwo jest istotowo związkiem, znakiem, który charakteryzuje się oznaczeniem innej rzeczywistości – rzeczywistości nadprzyrodzonej. Z kolei św. Albert doszedł do wniosku, że małżeństwo należy do relacji – jest to jedność znaku, która dla św. Alberta jest istotą małżeństwa. Św. Tomasz uważa, że ani zgoda małżeńska, ani jego dopełnienie nie stanowią istoty małżeństwa, lecz związek lub węzeł, który symbolizuje związek Chrystusa z Kościołem. W dalszej części rozdziału ks. Sobczak wskazuje, że istnieje także drugi nurt pojmowania istoty małżeństwa, reprezentowany przez Piotra Lombarda i Jana Dunsza Szkota. Nurt ten wprowadził rozróżnienie między kontraktem a sakramentem. Świętość małżeństwa natomiast w koncepcjach jego reprezentantów została ograniczona do elementu zewnętrznego.

W kolejnym rozdziale, czwartym (s. 78-94), autor książki omawia, jak małżeństwo zostało przedstawione na Soborze Trydenckim. W tym celu zamieszcza wypowiedzi ówczesnych autorytetów uczestniczących w jego obradach. Sobór stwierdził, że małżeństwo jest prawdziwym sakramentem Nowego Prawa. Ks. Sobczak jako pewną formę zarzutu podaje fakt, że na Soborze zbyt mocno zwrócono uwagę na symbolikę tego związku, czego skutkiem stała się *puszka doktrynalna*. Autor podkreśla duże zainteresowanie ojców soboru udziałem świętych szafarzy podczas zawierania małżeństwa. Wychodzono wówczas z założenia, że zawierający małżeństwo nie mogą być szafarzami ponieważ przyjmują sakrament, a sprawy święte należą do świętych szafarzy, nie zaś do ludzi świeckich.

W rozdziale piątym (s. 95-123), który w porównaniu do innych rozdziałów nie jest obszerny, omówione jest małżeństwo w epoce potrydenckiej. Autor zauważa, że potrydenccy komentatorzy nie przyswoili sobie w pełni nowych elementów, jakie podniesiono na Soborze. Skupiali się na szczegółowych kwestiach bez głębszej analizy samego małżeństwa, jego istoty. Na początku rozdziału autor przedstawia myśl Michała Mediny, który zajmował się problemem małżeństwa zawartego a niedopełnionego. Medina pozbawia znaczenia wiążącego zgodę małżeńską i twierdzi, że za jedyną przyczynę istnienia nierozzerwalnego węzła małżeńskiego należy uważać zjednoczenie cielesne. Następnie autor przedstawia myśl Gabriela Vazquez’a, który dowodził uprzedniość kontraktu przed sakramentem, twierdząc, że Chrystus wyniósł jedynie naturalny kontrakt małżeński do godności sakramentu, by był skutecznym znakiem łaski. Ten sam kontrakt, który przedtem był naturalny i cywilny, w nowym prawie staje się rzeczywistością świętą. Niemniej jednak w naturze małżeńskiego kontraktu nic się nie zmieniło – nadal pozostaje kontraktem cywilnym, sakramentalność kontraktu małżeńskiego jest jedynie czymś przypadłościowym. Stąd też kontrakt małżeński i sakramentalność w małżeństwie chrześcijańskim nie identyfikują się ze sobą i mogą istnieć niezależnie.

W kolejnym podrozdziale autor publikacji omawia doktrynę Bazylego Ponce de León, który uważa, że istotą małżeństwa stanowi kontrakt, sakrament jest dodatkiem do kontraktu – można oddzielić przyczynę sakramentu od przyczyny kontraktu, węzłowi małżeńskiemu przynależy wewnętrzna trwałość na mocy prawa naturalnego i zewnętrzna nierozzerwalność na mocy woli Bożej. W ostatnim podrozdziale ks. Sobczak analizuje temat wieczystego węzła jako istoty małżeńskiej.

Przedstawia tutaj myśl kilku autorów, którzy zajmowali się tematem węzła małżeńskiego i rozumie-
li go jako istotę małżeństwa.

Rozdział szósty (s. 124-130) ks. Sobczak poświęca stopniowo postępującej, po Soborze Trydenckim, sekularyzacji małżeństwa. Poprzez poszczególne etapy sekularyzacji autor pokazuje sukcesywnie wprowadzanie instytucji małżeństwa cywilnego. Ukazuje coraz większe dążenie władzy świeckiej do dominacji w dziedzinach, które dotychczas były w gestii Kościoła. Autor wskazuje na inne dyscypliny niż teologia czy prawo kanoniczne, które podjęły refleksję na temat małżeństwa.

W rozdziale siódmym (s. 131-144) autor książki omawia poglądy dotyczące małżeństwa poprzedzające sformułowania Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku. Przybliży myśl Macieja Józefa Scheebena, który twierdził, że węzeł małżeński, jak i jego zawarcie, są z istoty swej święte. Poprzez analizę myśli tego teologa zauważa, że symboliczna wartość małżeństwa jest centrum jego sakramentalnej natury. A podstawą tej symboliki jest antologiczna rzeczywistość, jaka jest w związku Chrystusa i Kościoła. Pogląd Sheebena jest kontynuacją myśli patrystycznej i tomistycznej, która odwzorowuje tajemnicę Chrystusa i Kościoła. Dalej autor publikacji analizuje myśl św. Alfonsa Marii Liquorigo, który co prawda stara się na nowo powiązać symbolikę Chrystusa i Kościoła z małżeństwem, ale nie potrafił się do końca wyzwolić z kontraktowej wizji związku małżeńskiego. Ks. Sobczak wspomina także ks. Franciszka Ksawerego Werntz'a, który rozróżnia małżeństwo jako przejściowy akt albo kontrakt, dzięki któremu tworzy się wspólnotę małżeńską, która jest skutkiem małżeńskiego kontraktu. Wreszcie ks. Sobczak omawia rozumienie małżeństwa w KPK z 1917 roku, którego głównym twórcą był kardynał Piotr Gasparri, dla którego małżeństwo było przede wszystkim kontraktem. Autor stara się wyjaśnić w jaki sposób Kodeks określał małżeństwo, przytaczając m.in. przeszkody do godziwości i ważności oraz formy zawarcia związku.

Rozdział ósmy (s. 145-186) został poświęcony tematyce związanej z komentarzem do KPK z 1917 roku. Jest jednocześnie jednym z najdłuższych rozdziałów bo liczącym 41 stron. Autor rozpoczyna od przedstawienia małżeństwa jako kontraktu i jako instytucji. Poprzez pokazanie tych koncepcji zauważa, że obie zostały wadliwie ujęte, ponieważ nie ukazują w pełni małżeństwa, a szczególnie jego prawnej natury. W kolejnych podrozdziałach autor przedstawia istotę małżeństwa identyfikowaną z przedmiotem kontraktu oraz w relacji do celów małżeństwa. W tej części autor dokonuje poszerzonej analizy zagadnień, przybliżając myśl pokodeksową. Zwraca uwagę na pewną dwutorowość w myśleniu poszczególnych autorów. Jedni twierdzili, że istotę małżeństwa stanowią zagadnienia dotyczące ciała ludzkiego i prokreacji, inni natomiast głosili tezę, że pierwszorzędnym celem małżeństwa jest wzajemna pomoc, środek na pożytek lub wzajemna miłość małżonków; prokreacja nie ma przy tym żadnego znaczenia. Na potwierdzenie tych tez przytacza poglądy wybitnych teologów tamtego okresu. Wymienia takie nazwiska jak: Javier Hervada, Kamil Violino, Dietrich von Hildebrand czy Herbert Doms. Ostatnia część to zestawienie istoty małżeństwa i prawa małżeńskiego w której przedstawia poglądy Alberto Bernardeza Canton'a.

W kolejnym, dziewiątym rozdziale (s. 187-198), ks. Sobczak ukazuje jak Sobór Watykański II, szczególnie w Konstytucji dogmatycznej *Gaudium et Spes*, ujmuje istotę małżeństwa. Podkreśla, że cała nauka Soboru o małżeństwie jest skupiona wokół osoby i wspólnoty ludzkiej – małżonkowie jako ludzie realizują wartości płynące z Ewangelii. Zwraca uwagę, że Sobór wskazuje i rozwija personalistyczną koncepcję małżeństwa. Przede wszystkim uwypukla znaczenie zmiany terminów, małżeństwo nie tyle jest kontraktem, ile przymierzem.

W dalszej części rozdziału autor zatrzymuje się nad znaczeniem miłości oraz nad tym, jak ona została przedstawiona na Soborze. Zwraca uwagę na swoisty przełom w nauczaniu Kościoła o miłości małżonków. Miłość ta została przedstawiona nie jako zwykła miłość ludzka, ale jako miłość w której centrum jest Jezus Chrystus. Autor omawia też, jak Sobór w Konstytucji dogmatycznej *Gaudium et Spes* odnawia refleksję na temat sakramentalności małżeństwa, a szczególnie trwałości sakramentu małżeństwa oraz jego relacji do innych sakramentów. Rozdział kończy podrozdziałem

na temat celów małżeństwa. Konkludując, podkreśla, że Sobór Watykański II odnowił sakramentalne spojrzenie na małżeństwo.

W rozdziale dziesiątym (s. 199-236) ks. Sobczak skupił się na ukazaniu debaty na temat istoty i celów małżeństwa, jaka utrzymała się po zakończeniu prac soborowych. W tym rozdziale wskazał na główne tematy, które stały się przedmiotem późniejszej dyskusji. W pierwszym podrozdziale zatytułowanym *Wspólnota życia i miłości istotą małżeństwa*, autor w sposób ogólny ale przejrzysty omówił myśl poszczególnych teologów, kończąc zacytowaniem słów Jana Pawła II, który mocno podkreśla znaczenie miłości w małżeństwie. Wg Jana Pawła II miłość jest zasadą rozwoju, źródłem mocy i ostatecznym celem tworzenia wspólnoty osób w małżeństwie. W kolejnym podrozdziale autor analizuje strukturę prawną małżeństwa. Swoje przemyślenia i wiedzę opiera w głównej mierze na publikacjach prof. Javier'a Hervard'y z Uniwersytetu Navarra w Pampelunie. Opierając się na jego przemyśleniach omawia termin *relacji prawnej* dowodząc, że małżeństwo nie jest tylko aktem prawnym, ale stałą relacją, która jest zdefiniowana prawnie. Pewnym niedosytem w tym rozdziale pozostaje podsumowanie, które jest zbyt krótkie i zbyt ogólne, szczególnie w kontekście kluczowego znaczenia tej części pracy.

W rozdziale jedenastym (s. 238-248) ks. Sobczak omawia małżeństwo w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku oraz w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z roku 1990. Podkreśla fakt, że oba Kodeksy ukazują prawo małżeńskie na fundamencie doktryny soborowej. Doktryna małżeństwa została połączona z koncepcją personalistyczną, a samo małżeństwo rozumiane jest jako przymierze, a nie kontrakt. Na kolejnych stronach, ks. Sobczak objaśnia sformułowania takie jak *wspólnota całego życia* oraz *sakramentalność małżeństwa*. Na końcu rozdziału wraca do celów małżeństwa (podobnie jak omawiała je konstytucja *Gaudium et Spes*) i przypomina, że oba aktualne Kodeksy stwierdzają, że małżeństwo jest skierowane ku różnym celom, a przede wszystkim ku *dobru małżonków oraz narodzeniu i wychowaniu potomstwa*. Rozdział: *Sakramentalność małżeństwa* wymagałby bardziej szczegółowego opracowania ze względu na ważną i doniosłą tematykę, choćby tylko od strony teologicznej.

W ostatnim rozdziale, dwunastym (s. 249-270) ks. Sobczak próbuje odpowiedzieć na przewodnią tezę, jaką postawił w tej publikacji: *w czym tkwi istota chrześcijańskiego małżeństwa*. Odpowiada na nią, powołując się na przemyślenia szeregu autorów. Pod koniec tego rozdziału odwołuje się do tekstu encykliki Leona XIII *Arcanum Divinae Sapientiae* z 1880 roku oraz adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II *Familiaris Consortio* z 1981 roku. Zestawiając ze sobą dokumenty tych papieży, autor zauważa, że obaj ukazywali małżeństwo jako rzeczywistość konfigurowaną przez tajemnicę związku Chrystusa i Kościoła.

Monografię ks. Sobczaka kończą *Wnioski i podsumowanie*, w których autor zbiera to wszystko, co w poprzednich rozdziałach starał się wyakcentować. Wyjaśnia powód, dla którego powstała niniejsza pozycja, starając się udzielić odpowiedzi na pytanie o istotę zgody małżeńskiej. Stwierdza jednocześnie, że taka odpowiedź nie jest łatwa. Zaznacza, że w opracowaniu kierował się wizją małżeństwa prezentowaną przez Javier'a Harwardę.

Recenzowana pozycja jest ciekawa od strony metodologicznej – wychodzi od zagadnień ściśle związanych z prawem kanonicznym, a dochodzi do wniosków mających wartość teologiczną. Jest to możliwe w ramach nauk teologicznych, wśród których swoje miejsce znajduje także prawo systematyzujące życie Kościoła. Różnorodność myśli poszczególnych autorów, ich wypowiedzi, uświadamiają czytelnikowi, jak była rozumiana istota małżeństwa. Ważnym osiągnięciem autora jest zarówno ukazanie doniosłego dla doktryny teologiczno-kanonistycznej problemu, jak również udana próba rozwiązania go. Niniejsza monografia jest znaczącą pomocą dla dalszych badań nad podjętym zagadnieniem lub innymi, pokrewnymi.

Ks. Benedykt Glinkowski

Duchowość salezjańska w zarysie, Wydawnictwo Poligrafia ITS, Kraków 2007, ss. 403.

Od kilkunastu lat obserwuję salezjański rynek wydawniczy. Także polski. Pamiętam więc czasy, gdy młodzi salezjanie w formacji początkowej nieustannie podnosili kwestię braku salezjańskiej literatury polskojęzycznej. Szczęśliwie te czasy mamy już za sobą. W rękach czytelników znalazło się sporo interesujących publikacji – książek i artykułów naukowych i popularnonaukowych – z zakresu historii, duchowości i pedagogiki salezjańskiej. Niestety, mimo wyraźnego postępu w tym względzie, zadowolenie zainteresowanych „salezjańskością” w sensie krytycznym, nie może być pełne. Wynika to z bardzo prostego powodu: choć bardzo wydłużyła się bibliografia polskojęzyczna z tego zakresu, nadal nie mamy dostępu w języku ojczystym do podstawowych źródeł do historii i duchowości salezjańskiej oraz do fundamentalnych opracowań dotyczących tej problematyki. W salezjańskiej polityce wydawniczej wciąż panuje spontaniczność, która była zrozumiała w okresie przemian po 1989 r. Dziś powinna oddać nieco miejsca dobrze zaprogramowanej polityce wydawniczej. W przeciwnym razie będzie wzrastała ilość różnorodnych publikacji – to dobrze, bo przecież trudno komukolwiek zabronić inicjatywy – których jakość nie zawsze będzie w stanie sprostać oczekiwaniom.

W takim kontekście postrzegam pojawienie się na rynku wydawniczym w 2007 roku książki pt. *Duchowość salezjańska w zarysie*. Została ona opublikowana staraniem Wydawnictwa Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Liczy 403 strony. Najpierw słów kilka o – moim zdaniem – jej dobrych stronach.

Książka przyciąga uwagę czytelnika ładną okładką koloru zielonego, w którą wkomponowano obraz, przedstawiający św. Jana Bosko i jego matkę, Małgorzatę, w czasie ich podróży z Becchi do Oratorium w Turynie w listopadzie 1846 r. W niespełna rok po zakończeniu obchodów 150 rocznicy śmierci tej świętej kobiety, po okresie, gdy cała Polska salezjańska przypominała sobie jej historię, wybór takiego obrazu na okładkę książki wydaje się słuszny i utrafiiony. Publikacja jest wydana starannie, czytelna, zachęcająca do lektury czcionką. Rozdziały rozpoczyna zgrabnie powiększona i wytłuszczona pierwsza litera słowa otwierającego tekst.

Zainteresowanie budzi także tytuł publikacji. Jawi się ona czytelnikowi, jako pewne kompendium, zbiór tekstów, a nie rozproszone artykuły, przyczynek do interesujących go tematów, który nie ma specjalnych pretensji, do bycia kolejnym mądrym, opasłym tomem.

Do zakupu książki, a tym bardziej do lektury, może i powinna zachęcić – zwłaszcza czytelników nieco obeznanych z salezjańskim rynkiem wydawniczym – osoba ks. Jacka Jurczyńskiego, który dokonał jej tłumaczenia z języka niemieckiego. *Duchowość salezjańska w zarysie* to przecież nie pierwsze jego dokonanie. Pozostają z uznaniem dla całego jego dorobku edytorskiego, ale chcę w tym miejscu specjalnie przywołać tłumaczenie publikacji Rainhalda Wainschenka pt. *Podstawy pedagogiki ks. Bosko*. To chyba najwartościowszy tekst, który poprzez trud tłumaczenia, przybliżył on salezjańskiej Polsce.

Na omawianą publikację składa się pięć artykułów i jeden zbiór cytatów. Autorami tekstów są trzej salezjanie i dwie salezjanki (Córki Maryi Wspomożycielki). Zbiór cytatów został opracowany przez tłumacza książki. Wszyscy autorzy związani są z obszarem języka niemieckiego i pochodzą z Niemiec lub Austrii. Wyjątek stanowi Jacques Schepens, Flamand, od wielu lat związany jako wykładowca z salezjańskim ośrodkiem akademickim w Benediktbeuern w Bawarii.

Książkę otwiera artykuł s. Johann Goetsch pt. „Duchowość – Ks. Bosko na płaszczyźnie napięć między akcją i kontemplacją”. Autorka najpierw zarysowuje problematykę, omawiając dwa zagadnienia: kwestię relacji akcji i duchowości w świetle nauczania Vaticanum II oraz rozłożenie akcentów pomiędzy działanie i kontemplację na przestrzeni historii. Następnie przedstawia życiorys

ks. Bosko i omawia kontekst historyczny, społeczny i duchowy jego życia. Potem przechodzi do prezentacji drogi rozwoju duchowego ks. Bosko: zaczyna od dzieciństwa, poprzez młodość, seminarium, aż do czasu studiów w Konwikcie Kościelnym. Szerzej prezentuje rzeczywistość Oratorium na Valdocco, jako miejsca syntezy akcji i modlitwy, a co za tym idzie – praktycznej realizacji programu wpisanego w hasło *Da mihi animas, caetera tolle*. Kończy swój wykład szeroką analizą pojęcia „kontemplatywny w działaniu”, którym zwykle się określać charakterystyczną postawę duchową ks. Bosko. Podejmuje temat pracy, jej nierozzerwalnego związku z modlitwą i cnotami wiary, nadziei i miłości. W załącznikach do tekstu czytelnik znajdzie tabelę chronologiczną życia ks. Bosko i krótką notę bibliograficzną.

Drugi artykuł wyszedł spod pióra salezjanina Otto Wahla i nosi tytuł „Biblijny sens kluczowego terminu metody wychowawczej Księdza Bosko”. Refleksję otwiera wyjaśnienie terminu „asystencja”, rozumianego jako postawa wychowawcy wobec wychowanka, z próbą odniesienia ukazanych treści do przeszłości i wyzwań dnia dzisiejszego. Następują z kolei rozważania na temat obecności Boga wśród swego ludu: Bóg obecny dla nas, obecność radosna Boga, Boża sprawiedliwość, Bóg, który obdarowuje, działania Boga, tytuły Boga. Każdy z Bożych atrybutów zostaje przez autora odniesiony do postawy wychowawcy i przywołany, jako inspiracja postawy asystenta, tzn. ojca, brata i przyjaciela wobec podopiecznych. Autor podsumowuje syntetycznie swój wykład, wskazując na współczesne wyzwania wobec asystencji salezjańskiej. W aneksie do tekstu umieszcza *List z Rzymu*, autorstwa ks. Bosko, który może być traktowany, jako sztandarowy tekst na temat postawy wychowawcy, jako asystenta.

Trzeci tekst zatytułowany „Sakramenty Pokuty i Eucharystii w praktyce wychowawczo-duszpasterskiej Ks. Bosko” jest autorstwa ks. Jacquesa Schepensa. Autor najpierw zarysowuje kontekst historyczny swych rozważań: religijność, kwestie społeczne i polityczne XIX-wiecznego Piemontu. Następnie, na przykładzie życia ks. Bosko – dzieciństwo i młodość, seminarium, Konwikt Kościelny – analizuje kierunki dominujące w duszpasterstwie sakramentalnym XIX wieku. Dalej przechodzi do prezentacji roli sakramentów w początkowej fazie działalności wychowawczej ks. Bosko. Czyni to w oparciu o analizę jego wczesnych pism. Po czym ukazuje ks. Bosko, jako katechetę i apologetę – zwłaszcza w konfrontacji z waldensami – obrońcę katolickiej nauki o sakramentach spowiedzi i Eucharystii. Kończy swój artykuł wykładem na temat roli sakramentów w praktyce wychowawczej ks. Bosko – dojrzałego duszpasterza i wychowawcy.

Geogr Soell, salezjanin, jest autorem kolejnego artykułu, zatytułowanego „Matka Boża – Wspomożycielka Wiernych”. Ten przyczynik mariologiczny otwiera prezentacja podstaw mariologii i kultu maryjnego w starożytności chrześcijańskiej (Nowy Testament i starożytność). Następnie autor omawia dalszy rozwój doktryny mariologicznej, zwłaszcza nowe dogmaty. Zatrzymuje się szerzej nad zagadnieniem Maryi jako Pośredniczki i Królowej oraz pierwowzoru Kościoła. Następnie omawia rozwój kultu maryjnego w średniowieczu i w czasach nowożytnych. Zamyka swój wykład syntezą na temat „Ks. Bosko i kult Maryi Wspomożycielki Wiernych”.

Ostatni z artykułów, autorstwa s. Johanny Schepping, poświęcony jest św. Marii Dominice Mazzarello i nosi tytuł „Maria Mazzarello – jej znaczenie dla duchowości salezjańskiej”. Rozważanie otwiera prezentacja postaw ludzkich i cech charakterologicznych duchowości świętej. Po nim następuje opis jej duchowego rozwoju. Scheopping zaczyna go od spotkania Mazzarello z Chrystusem w sakramentach, opisuje dzieło „Córek Niepokalanej” z Mornese, chorobę i rozpoczęcie działalności w nowym stylu, spotkanie z ks. Bosko, rozwój zgromadzenia Córki Maryi Wspomożycielki. Zamyka swój wykład prezentacją drogi Mazzarello do doskonałości, analizując jej ubóstwo, prostotę i pokorę. W aneksie do tekstu czytelnik znajdzie tablicę chronologiczną życiorysu świętej oraz notę bibliograficzną.

Książkę zamyka zbiór cytatów z wypowiedzi ks. Bosko, zebranych i opracowanych przez ks. Jurczyńskiego, pt. „Ze spuścizny Założyciela – Słowa Mądrości”. Odnoszą się one do postawy chrześcijańskiej, cnót chrześcijańskich, życia zakonnego, pobożności i postannictwa salezjańskiego.

Pomysł opublikowania omówionych właśnie tekstów jest sam z siebie utrafony i z całą pewnością przysłuży się sprawie propagowania dziedzictwa ks. Bosko i duchowości salezjańskiej. Prawdopodobnie nie przeszkodzą temu pewne niedociągnięcia, jakich nie udało się uniknąć redaktorom woluminu. Szczercze mówiąc, właśnie w tym miejscu zaczyna się problem: nie bardzo wiadomo, do kogo adresować uwagi i pytania dotyczące koncepcji książki. Nigdzie nie podano, kto jest odpowiedzialny za jej redakcję. Redaktorem nie jest chyba Towarzystwo Św. Franciszka Salezego Inspektoriatu pw. św. Jacka, Kraków, którego to imię pyszni się w szczytce okładki i strony tytułowej w miejscu, gdzie zwykle widnieją dane autora, albo też tytuł serii wydawniczej.

Być może książka nie ma redaktora, a jest po prostu zbiorem kilku tekstów niemieckojęzycznych, przetłumaczonych i wydanych wspólnie. Trudno tego jednak dociec, bo nikt, nigdzie nie podał, jakie są oryginalne tytuły tekstów i skąd one pochodzą. Co prawda ks. Jurczyński we wstępie do swego zbioru cytatów ks. Bosko zaznacza, że: „Zbiór zeszytów na temat rozwoju duchowości salezjańskiej w zasadzie traktuje o różnych aspektach życia zakonnego (...)” i w związku z tym można się domyślać, że w istnieją jakieś zeszyty. Nie wiemy jednak, jakie są ich tytuły i gdzie, a zwłaszcza, kiedy je wydano.

O braku przejrzystej myśli redaktorskiej, co jest pewnie konsekwencją braku redaktora, świadczy nieobecność choćby najprostszego wstępu skierowanego do czytelników, w którym redakcja książki mogłaby przedstawić jej przesłanie, ideę, towarzyszące jej powstaniu, kontekst, w którym się sytuuje, problemy, na które zwraca uwagę. To byłoby dobre miejsce na krótką prezentację wydania oryginalnego tekstów niemieckojęzycznych, a tym bardziej ich autorów. Ponadto książce brak konsekwencji edytorskiej w przygotowaniu tekstów do publikacji, a tym samym ich wydania. Mamy tu do czynienia z tekstami opatrzonymi przypisami i takimi, które są ich pozbawione. W publikacji nie ujednolicono skrótów. Dwukrotnie podawane są bibliografie. Gdyby od początku towarzyszyła jej pewna myśl, pewien program, tych wszystkich niedociągnięć po prostu by nie było. Czytelnik nie odnosiłby wrażenia zamieszania metodologicznego.

Nonszalancja edytorska, która towarzyszy książce *Duchowość salezjańska w zarysie*, w pewien sposób podważa zasadność tytułu, jakim opatrzyli ją wydawcy, publikując teksty, które w oryginale prawdopodobnie pojawiły się w zupełnie innej formie. Być może wydano je w ramach pewnej serii wydawniczej, ale każdy z nich był prawdopodobnie opublikowany lub ogłoszony osobno. Siłą rzeczy nie stanowią one zwartej całości, którą można by bez naciągania nazwać „zarysem”. Do takich wniosków dochodzi się nawet bez merytorycznej dyskusji na temat elementów składowych duchowości salezjańskiej – ta chyba nie poprzedziła wyboru tytułu książki – a tylko w oparciu o bardzo niespójny sposób jej wydania. Być może, więc trafniej byłoby wydać serię zeszytów, albo też opublikować teksty pod innym tytułem – np. „szkice z ...”, „elementy...” albo „przyczynki do...” – opatrując je odpowiednim wstępem. Ponieważ jednak dokonano innego wyboru, tytuł publikacji tak przygotowanej i w formie, w jakiej został zaproponowany, jawi się jako zbyt pretensjonalny i najprościej mówiąc, wyprowadza czytelnika w pole. Książka po prostu nie oferuje tego, co obiecuje w tytule.

Wszystkie te niedociągnięcia nie ujmują niczego cennym treściom, jakie w niej zostały zawarte i ogromnego trudu, jakiego z wielki zapałem po raz kolejny, podjął się jej tłumacz. Sposób jej wydania jest po części rezultatem polityki wydawniczej w salezjańskiej Polsce. Niestety, jak dotąd nie doczekała się ona zwrócenia i sensownego programu. Cenne wysiłki wielu osób i instytucji działających w rozproszeniu powiększają ilość salezjańskiej literatury w języku polskim. Ma się jednak wrażenie, że mimo szlachetnych pobudek – każdy publikuje, co może, na co go stać, do czego ma dostęp lub prawo i co według niego będzie się sprzedawać. Brakuje kryteriów wyboru tekstów do tłumaczenia i do publikacji. Nie istnieją chyba w tym względzie priorytety i kryteria ideowe. W rezultacie na rynku wciąż brakuje najbardziej podstawowej literatury salezjańskiej. Nikt nie pokuślił się o wydanie źródeł takich, jak choćby P. Braidò (red.), *Don Bosco Educatore. Scritti e Testimonianze*; G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di San Francesco di Sales*; J. Aubry (red.),

Giovanni Bosco. Scritti spirituali. Nieprzetłumaczone pozostają: biografia ks. Bosko i fundamentalne studium na temat systemu prewencyjnego, czyli P. Braidó, *Don Bosco, prete per i giovani nel secolo delle libertà* oraz tegoż autora, *Prevenire ma non reprimere*. Nikt nie podjął się opublikowania cennych tekstów z zakresu duchowości salezjańskiej autorstwa ks. F. Desramaut, przed laty przetłumaczonych przez ks. T. Janię. Nikt wreszcie nie zainteresował się znanymi w całym świecie salezjańskim bogatymi w treść tomami o ks. Bosko autorstwa ks. P. Stelli.

Trzeba, aby do świadomości salezjanów dotarła w końcu prawda o tym, że nadeszły czasy, w których mogą publikować wszystko i w sposób, jaki tylko zapragną. Dlaczego nie robić tego do końca dobrze, profesjonalnie? Warto chyba wykorzystać tę dziejową okazję i przyjąć wspólne kryteria salezjańskiej polityki wydawniczej. Taki krok przyniesie korzyść nam wszystkim.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

E. Moutsopoulos, *L'univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques (Świat wartości, świat człowieka. Badania aksjologiczne)*, Institut de Philosophie de l'Université d'Athènes, Athenes 2005, ss. 452.

Evanghélós Moutsopoulos jest współczesnym filozofem greckim, piszącym po francusku i tworzącym w nawiązaniu do filozofii francuskiej, w klimacie intelektualnym, jaki ona wytworzyła do dziś, począwszy od Kartezjusza, poprzez oświecenie, szkołę ideologów A. L. C. Destuta de Tracy i P. J. G. Cabanisa z początku XIX wieku, pozytywizm A. Comte'a do współczesnego egzystencjalizmu i fenomenologii (G. Marcel, J. P. Sartre), włącznie z ideami H. Bergsona.

Recenzowana praca jest rezultatem kilkudziesięciu lat filozofowania, zbiorem sześćdziesięciu artykułów, w większości już publikowanych. Składa się z trzech części i rozpatruje problem wartości obecnych w życiu człowieka, grupując je w trzech obszarach aktywności ludzkiej: teorii, sztuki i praktyki postępowania. Autor wyróżnia te trzy obszary jako wartości epistemologiczne, kulturalne i prakseologiczne. Główne idee, pojawiające się w sposób ciągły w dalszych rozważaniach, to problem świadomości w jej relacji do wartości pozytywnych i negatywnych. Szczególne znaczenie ma też wymienione we *Wprowadzeniu* pojęcie „czasu właściwego” uchwycenia wartości (*kairicité*), maksymalnego zbliżenia się do niej, owocującego zaangażowaniem w jej realizację (s. 13-16, szczególnie na temat *kairicité* s. 94-106). Ideą przewodnią, a nawet nadrzędną w myśli Moutsopoulosa, jest też odróżnienie wartości różnicowalnych i zmiennych, rozumianych w liczbie mnogiej, od wartości naczelnej, jaką jest sam człowiek – wartość niekwestionowalna i źródło wszelkich pozostałych wartości (s. 19). Autor w sposób wyraźny nawiązuje tu do Platońskiego dialogu *Protagoras* i do starożytnych sofistyk (s. 17-19).

W części pierwszej, poświęconej wartościom epistemologicznym, zawiera się problematyka prawdy i wartości z nią się łączących, a takimi są wedle Moutsopoulosa: prawdziwość, słuszność lub poprawność (*la rectitude*) oraz różne odmiany rozmijania się z prawdą: kłamstwo, hipoteza, pomyłka, błąd (s. 23-28). Na tle wymienionych, autor analizuje zjawiska: ignorancji i przesądu, ideologii i nauki, metody (w nauce, w filozofii, w religii). W sposób szczególnie zajmuje się metodą filozofii, starając się wskazać, jego zdaniem, najlepszą z istniejących (zagadnienie metody filozofii rozciąga się w zasadzie na kilkadziesiąt stron – od s. 65 do s. 106). W części niniejszej Moutsopoulos kreśli pewną ideologię dla nauki i filozofii, dostrzegając w samym pojęciu ideologii aspekty pozytywne a także rozwój. Zauważa bowiem, że pierwsze ideologie, jakie pojawiały się w kulturze miały charakter ekskluzywistyczny, wywyższający jedną grupę ludzi lub poglądów (naród, rasę, teorię naukową) ponad pozostałe. Następnie, w reakcji na ten typ ideologii, pojawiła się idea tolerancji, sprzeciwiająca się przyznawaniu komukolwiek i czemukolwiek przewagi nad resztą, ale i ta ideologia jest zastępowana przez liberalizm, który według autora przyjmuje się w społeczeństwach

dojrzałych, ceniących odmienność. W nauce ideologia spełnia, według autora, rolę pozytywną, gdyż aktywizuje grono naukowców do różnych działań (s. 39-48).

W duchu liberalnym przedstawia Moutsopoulos problem jedności i różnorodności metody, a właściwie pewnego trybu postępowania, w obszarze filozofii, nauki i religii. Funkcję jednoczącą pełni tu świadomość ludzka, która jest jedna w każdym z poszczególnych ludzi a zarazem wspólna dla wszystkich. Przedmiot, a właściwie zobiektywizowany wytwór świadomości, jest różny dla różnych jej typów aktywności. Wszystkie one, a więc religia, filozofia i nauka, stanowią dziedziny, które dopełniają się wzajemnie, ogarniając sobą obszar aktywności płynącej ze świadomości. Są więc niezbędne w życiu człowieka i z tego punktu widzenia stanowią wartość. Autor wyraźnie opowiada się tutaj za pragmatycznym i liberalnym podejściem do tych sfer (s. 55-70). W rozdziale 6, poświęconym metodzie, wypowiada znamieny sąd, który sytuje jasno i zdecydowanie jego własne stanowisko filozoficzne w nurcie osiemnastowiecznego oświecenia francuskiego lub może raczej w nurcie, który ma w oświeceniu zaplecze ideowe. Otóż określa filozofię mianem „racjonalizmu radykalnego”, z założenia mającego uprawnienie metodologiczne, by podważać wszelkie twierdzenia. Filozofia taka ma być krytyką wszystkiego, co należy do świata wartości ludzkich, który jest przedmiotem jej badań (s. 65-68). Nie jest zobowiązana w związku z tym do respektowania ustaleń nauki, ani teologii (nazwanej przez Moutsopoulosa „racjonalizmem religijnym” – s. 68), których przedmioty metodologicznie należą do innego porządku.

W części drugiej, poświęconej wartościom kulturalnym, zawiera się problematyka sztuki, ale pojętej w szerokim sensie. Znajdują się tu bowiem uwagi na temat prawa, w różnych jego aspektach: praw natury i praw ludzkich, praw moralnych, kategorii estetycznych. Autor odnosi się też do przemian kulturalnych współczesnej, jednoczącej się kulturowo Europy (s. 295-312). Mimo, że jest najobszerniejsza, część druga wydaje się z punktu widzenia filozofii najmniej znacząca w całym dziele. Metodę rozważań estetycznych prezentuje Moutsopoulos w rozdziale 18 (s. 150-154), ale w zasadzie stanowi ona zastosowanie omówionej już koncepcji aktywności twórczej (kreatywności) ludzkiej świadomości do dziedziny teorii sztuki i postrzegania estetycznego.

W części trzeciej, poświęconej wartościom prakseologicznym, Moutsopoulos rozważa działanie człowieka w kontekście historycznym, pojmując dzieje ludzkości jako wynik twórczej aktywności ludzkiego ducha (s. 315-316). Po wstępnych rozważaniach nad samą historią w znaczeniu dziejów i sposobami jej ukazywania (s. 316-341) autor przechodzi do ukazania pewnej filozoficznej wizji historii (s. 342-348). Nakreśla zatem obraz dziejów z punktu widzenia aksjologii, która w jego ujęciu zdaje się wyznaczać także całość życia moralnego (s. 349). Właśnie z tego powodu część trzecia dzieła, mimo nominalnego traktowania o wartościach prakseologicznych, wydaje się podejmować klasyczną problematykę moralną, a więc być refleksją etyczną. Moutsopoulos przedstawia najpierw stanowisko moralne epikurejczyków i starożytnych stoików, następnie sceptycyzm szesnastowieczny Montaigne'a (s. 353-363), by przejść do omówienia poglądów współczesnych filozofów, w sposób szczególnie do koncepcji moralnej M. Blondela (s. 364-372), Freudowskiej (choć nazwisko ojca psychoanalizy wprost nie jest wymieniane w tekście głównym) interpretacji życia psychicznego – i w konsekwencji moralnego – skupionej wokół pojęć „eros” i „thanatos” (s. 373-380). Własnym stanowiskiem moralnym Moutsopoulosa zdaje się być pewna odmiana filozofii dialogu, skupiona na kwestii spotkania i postrzegania drugiego człowieka jako wartości oraz postępowania względem niego (s. 381-387). W rozdziale 49 autor daje bowiem podstawę teoretyczną do własnych rozważań nad współczesną i przyszłą formą demokracji jako sposobem politycznego i społecznego stowarzyszenia się ludzi (s. 388-401), rolą twórczej aktywności ludzkiej w kształtowaniu historii (s. 402-408), tworzeniem wspólnej cywilizacji (s. 409-412) i stawianiem czoła wyzwaniom egzystencjalno-moralnym (s. 413-416). Dopełnieniem refleksji moralnych Moutsopoulosa są uwagi na temat zjawiska specyficznej dla człowieka potrójnej ekspansji: w przestrzeni, czasie i korzystaniu z tego, co daje świadomość wartości i możliwość kierowania się nimi (s. 417-440). Ostatni rozdział

60 stanowi osobisty namysł autora nad obecną filozofią francuskojęzyczną, szczególnie tą uprawianą przez myślicieli żyjących w pewnej izolacji, poza granicami Francji (s. 441-448).

Zaletą pracy E. Moustopoulou jest niewątpliwie czytelne określenie założeń własnej wizji przedmiotu filozofii (człowiek jako wartość podstawowa i inne pochodzące od niego wartości), jej metody (radyczny racjonalizm w krytycznym wypowiedaniu się na temat tego świata), wskazanie na preferowaną przez siebie ideę liberalizmu. Wyraźne jest też przypisanie się do francuskojęzycznego obszaru filozofii, w nurcie kultuwującym tradycje oświecenia, szkoły ideologów i pozytywizmu. Nakreślona wizja jest spójna, co zresztą wydaje się w pełni zrozumiałe wobec faktu, że – jak wynika z zamieszczonej na początku książki (s. 4, nienumerowana) listy publikacji – autor jest aktywnym filozofem od lat pięćdziesiątych XX wieku.

Słabością jest to, że E. Moustopoulos referuje swoje poglądy bez dostatecznego ich uzasadnienia. W ciągu zebranych artykułów przechodzi płynnie od jednego tematu do następnego, związane go z nim problematyką, całość sprawia jednak wrażenie ekspresji światopoglądowej. Przedstawiając kolejne problemy, mające niekiedy bardzo bogatą podbudowę teoretyczną (np. zagadnienie prawdy, tytułowych wartości, świadomości) w różnych nurtach filozofii, autor poprzestaje na opisie zjawiska, który stanowi fazę wstępną do rozważań nad istotą, nie tylko w fenomenologii, do której w sferze metodycznej autor nawiązuje, wyrażając to nawiązywanie nawet w tytułach niektórych rozdziałów.

Z przyczyn powyższych nie wiadomo, dlaczego opowiada się on na poszczególnych etapach refleksji, jak i w jej całości, za taką akurat, a nie inną interpretacją omawianych zagadnień. Czytelnik poznaje więc poglądy autora, ale nie rozumie racji, które za nimi stoją. Być może taki sposób przedstawiania własnych poglądów wynika z akceptacji dla wspomnianej już ideologii liberalnej, zastosowanej do obszaru filozofii. Być może E. Moustopoulos nie chce się zbyt narzucać odbiorcy poprzez argumentację za swoimi poglądami. Bez względu jednak na powody postępowania, jego wizja człowieka i świata wartości pozostaje – wskutek nie podawania uzasadnień prezentowanych poglądów – nie w pełni zrozumiała.

Tomasz Pawlikowski

Bożena Kołaczek, *Zatrudnienie osób niepełnosprawnych w Polsce – uwarunkowania i skutki*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 2006, ss. 134.

W Polsce przed 1989 rokiem bezrobocie oficjalnie nie istniało z powodów ideologicznych. Zdecydowana większość naszych rodaków doświadczyła uciążliwości tego problemu w początkach lat 90-tych XX-go wieku. Zanim stali się bezrobotnymi, byli pracownikami, którzy należeli do określonych grup społecznych. Praca stanowiła dla nich nie tylko źródło utrzymania, ale przede wszystkim była podstawą poczucia własnej wartości. Bezrobocie spowodowało przejście tych ludzi do innej, nowotworzącej się przestrzeni społecznej. Przeprowadzane liczne badania naukowe potwierdzają, że bezrobocie dotyka nie tylko jednostkę i jej rodzinę, ale również absorbuje społeczność lokalną, władze samorządowe oraz instytucje państwowe. Jako nagły problem społeczny bezrobocie ma szereg negatywnych skutków, których nie wolno lekceważyć. Ekonomiści uważają, że napędza ono inflację poprzez zwiększenie wydatków budżetowych, socjologowie ostrzegają przed wzrostem patologii społecznych, które są wynikiem pozostawania bez pracy, psychologowie podkreślają negatywne konsekwencje osobowościowe (frustracja, apatia, bierność), politologowie zauważają fakt, iż bezrobocie może być przyczyną destabilizacji systemu politycznego. W kontekście powyższych stwierdzeń należy umieścić także pozycję B. Kołaczek, która poświęcona jest zatrudnianiu osób niepełnosprawnych.

W recenzowanej książce przedstawiono przegląd międzynarodowych oraz polskich norm prawnych, programów i strategii, dotyczących zatrudnienia osób niepełnosprawnych oraz rozwiązania kwestii bezrobocia wśród tej grupy społecznej. Przedmiot analizy stanowią także działania samorządu terytorialnego w zakresie zatrudnienia oraz rehabilitacji społecznej i zawodowej w warunkach decentralizacji i rozwoju organizacji pozarządowych. Charakterystyka rynku pracy osób niepełnosprawnych w szerokim i wąskim znaczeniu została poprzedzona opisem demograficzno-społecznym badanej populacji i jej aktywności zawodowej. Główny problem badawczy to społeczno-ekonomiczne uwarunkowania zatrudnienia na otwartym i chronionym rynku pracy w okresie transformacji i w okresie akcesji do UE oraz skutki zatrudnienia osób niepełnosprawnych w zakładach pracy. Kolejne problemy to społeczne skutki zatrudnienia osób niepełnosprawnych, ich integracja w miejscu pracy oraz próby dokonania oceny dostępności i efektywności instytucji rynku pracy. Jako motto książki autorka proponuje: *Współczesne społeczeństwa, aby rozwiązać kwestię niepełnosprawności potrzebują idei i koncepcji społeczeństwa zintegrowanego, w którym osoby niepełnosprawne są traktowane jako równoprawni członkowie ze wszystkimi prawami i obowiązkami.*

Z badań Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych wynika, że większość kierownictw zakładów pracy częściej dostrzega pozytywne niż negatywne konsekwencje pracy osób niepełnosprawnych. Przede wszystkim zatrudnienie osób niepełnosprawnych jest tańsze niż osób sprawnych (tak stwierdza – wg B. Kołaczek – ponad połowa kierowników, w tym 70% kierowników zakładów pracy chronionej). Z badań CEBRON-u wśród pracodawców zatrudniających osoby niepełnosprawne na otwartym rynku pracy wynika, że powodem takich decyzji są korzyści finansowe i chęć niesienia pomocy osobom znajdującym się w trudnej sytuacji życiowej. Z kolei pracodawcy, którzy nie zatrudniają niepełnosprawnych, dostrzegają bariery takie jak:

- niewiedza pracodawców na temat ustawy o rehabilitacji zawodowej osób niepełnosprawnych;
- bariery kwalifikacji oraz architektoniczne;
- bariery o charakterze finansowym (niemożność wypłacania świadczeń socjalnych);
- bariery społeczne, tj. uprzedzenia i negatywny stereotyp niepełnosprawnego pracownika, obawy o brak kwalifikacji zawodowych i efektywności.

Brak informacji sprawia, że pracodawcy zamiast wynagrodzeń dla niepełnosprawnych wolą płacić z zysku na PFRON z tytułu ich nie zatrudniania. Ponadto biurokracja i zabiegi związane z przystosowaniem miejsca pracy i starania o przyznanie subsydiów, a także tworzenie specjalnej polityki zatrudnienia i awansu wewnątrz firmy są zniechęcające. Po kilku latach dostosowywania chronionego rynku pracy niepełnosprawnych do wymogów wyznaczanych przez wolny rynek (opłacalność produkcji i usług, utrzymanie rynków zbytu), może powstać jednolity rynek pracy, bez podziału na otwarty i chroniony. Wymaga to jednak jeszcze wielu badań i analiz.

Niepełnosprawnym w miejscu pracy poświęcony jest ważny dokument Międzynarodowej Organizacji Pracy – Kodeks Postępowania Międzynarodowego Biura Pracy z 2001 r. pt. „Zarządzanie niepełnosprawnością w miejscu pracy”. Ustala on zasady zarządzania niepełnosprawnością w miejscu pracy, które można sprowadzić do dwóch wskazań:

- tworzenie strategii zarządzania niepełnosprawnością przez pracodawców wspólnie z przedstawicielami pracowników i konsultowanie z pracownikami niepełnosprawnymi;
- strategia zarządzania niepełnosprawnością powinna stanowić uzupełnienie polityki rozwoju zasobów ludzkich w przedsiębiorstwie i zawierać postanowienia odnoszące się do pracowników, którzy sprawują opiekę nad osobami niepełnosprawnymi, będącymi członkami ich rodzin. W odniesieniu do zatrudnienia osób niepełnosprawnych operuje się pojęciami: rynek pracy chronionej i otwarty (wolny) rynek pracy. Rynek pracy chronionej tworzą zakłady pracy chronionej i zakłady aktywności zawodowej, skupiające relatywnie dużą gru-

pę (208 tys. osób) niepełnosprawnych i zapewniające im odpowiednie zaplecze rehabilitacyjne i medyczne. Pozostałe zakłady tworzą rynek pracy otwarty (s. 48).

W okresie obowiązywania *Ustawy o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych* z 1997 roku, w latach 1998-2004 obserwuje się systematyczny spadek populacji pracujących niepełnosprawnych. Ich liczba zmalała z ponad 800 tys. w 1998 roku do 545 tys. w 2004 roku. W zbiorowości pracujących niepełnosprawnych większość stanowili mieszkańcy wsi, a obecnie ta przewaga zaciera się na korzyść mieszkańców miast. Znaczną, aczkolwiek malejącą, grupą są osoby ze statusem pracodawcy i pracującego na własny rachunek: w 1998 r. – 380 tys. osób, czyli 45% ogółu pracujących, a w 2003 r. – 200 tys. osób, czyli 35,7% ogółu pracujących niepełnosprawnych i 199 tys. w IV kwartale 2004 r. (36,5% ogółu pracujących). Liczebność pracowników najemnych zmniejszyła się z 340 tys. (43% pracujących ogółem) do 277 tys. w 2003 r. (49,4%) i 245 tys. w IV kwartale 2004 r. Pozostała grupa ponad 80 tys. osób to pomagający członkowie rodzin (w IV kwartale 2004 roku ich liczba wzrosła do 101 tys.).

Wyznacznikiem możliwości zatrudnienia jest stopień niepełnosprawności. Spośród 40 tysięcy pracujących o znacznym stopniu niepełnosprawności 22 tys. pracuje w niepełnym wymiarze czasu pracy. W liczbie 159 tys. pracujących niepełnosprawnych z umiarkowanym stopniem niepełnosprawności 86 tys. pracowało w niepełnym wymiarze czasu, zaś spośród 346 tys. z lekkim stopniem niepełnosprawności pracowało na tej zasadzie 153 tys. Najliczniejsza grupa niepełnosprawnych pracuje w rolnictwie (44,5%) i to zarówno w pełnym jak i niepełnym wymiarze czasu pracy (odpowiednio 126 tys. i 137 tys.), inaczej niż w całej gospodarce narodowej, w której przeważa zatrudnienie w przemyśle i usługach. Znaczny spadek aktywności zawodowej nastąpił po przemianie ustrojowej zarówno wśród niepełnosprawnych, jak i ludności ogółem. Największy spadek zanotowano na wsi. Niektórzy autorzy podkreślają zatrudnienie osób niepełnosprawnych w rolnictwie i produkcji przemysłowej, ale uważają, że najdogodniejsze warunki pracy dla niepełnosprawnych występują w sektorze III, czyli usługach. Rozwój tego sektora prowadzi do wzrostu liczby miejsc pracy dla niepełnosprawnych. W przyszłości szansą dla niepełnosprawnych może stać się telepraca, umożliwiająca wykonywanie pracy w miejscu zamieszkania, choć dostrzega się jednocześnie w tym przypadku problem izolacji pracownika.

Struktura zatrudnienia niepełnosprawnych jest zróżnicowana ze względu na rodzaje schorzeń. Przyjmując za punkt odniesienia cztery kategorie osób niepełnosprawnych: osoby z niesprawnością fizyczną, niesprawnością sensoryczną, niesprawnością psychiczną oraz złożoną, można stwierdzić, iż najczęściej pracują osoby z niesprawnością fizyczną, najrzadziej z niesprawnością umysłową oraz ze schorzeniami słuchu i mowy. Przyjmując za przedmiot analizy rynek pracy w wąskim znaczeniu, czyli jako obszar stykania się poszukujących pracy z ofertami pracy na podstawie liczby zarejestrowanych bezrobotnych przypadających na jedną ofertę pracy, można stwierdzić, że sytuacja osób niepełnosprawnych na rynku pracy jest lepsza niż ogółu bezrobotnych. Należy jednak pamiętać, że status bezrobotnego niepełnosprawnego prawnie pobierającego świadczenie rentowe jest inny niż pozostałych bezrobotnych. W świetle ustawy o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy osoba niepełnosprawna jest bezrobotną, jeśli jej stan zdrowia pozwala na podjęcie zatrudnienia co najmniej w połowie wymiaru czasu pracy obowiązującego w danym zawodzie lub służbie, przy tym nie nabyła prawa do renty z tytułu niezdolności do pracy, renty szkoleniowej, świadczenia rehabilitacyjnego lub renty socjalnej, ukończyła 18 lat, ale nie przekroczyła wieku emerytalnego.

Wzrostowi zatrudnienia osób niepełnosprawnych mają służyć przyjmowane ustawowo ulgowe, preferencyjne, podwyższone corocznie, wskaźniki zatrudnienia osób niepełnosprawnych dla administracji publicznej i samorządowej (5% w 2007 r., 6% w 2008 r. ogółu zatrudnionych w placówce), instytucji kultury i szkół wyższych (2% w 2005). Dofinansowanie wynagrodzeń osób niepełnosprawnych skierowane do wszystkich pracodawców zatrudniających niepełnosprawnych będzie się odbywało w zakładach na otwartym rynku pracy kosztem zakładów pracy chronionej. Postawy pracodawców wobec zatrudnienia osób niepełnosprawnych są kształtowane przez czynniki

ekonomiczne i społeczne. Do tych pierwszych należą przede wszystkim instrumenty polityki państwa służące aktywizacji zawodowej osób niepełnosprawnych a skierowane do pracodawców, czyli dotacje, zwrot poniesionych nakładów, obowiązkowe wpłaty od pracodawców nie zatrudniających niepełnosprawnych na fundusz służący wspieraniu ich zatrudnienia. Przekładają się one na koszty ponoszone w związku z zatrudnianiem osoby niepełnosprawnej, w tym wynagrodzenie i przystosowanie stanowiska pracy, bądź na korzyści finansowe osiągane z tytułu zatrudnienia osoby niepełnosprawnej w postaci pełnego dofinansowania wynagrodzenia wraz ze składkami ubezpieczeniowym oraz oprzyrządowania miejsca pracy. Do czynników społecznych (przekładających się na skutki ekonomiczne dla pracodawców) należą uprawnienia niepełnosprawnych pracowników, przede wszystkim związane z czasem pracy.

Na proces zatrudniania osób niepełnosprawnych ma wpływ nie tylko polityka ekonomiczna państwa, ale także własna polityka zatrudnienia prowadzona przez kierownictwo zakładu pracy. Krytyka dotychczasowych rozwiązań subsydiarnych dotyczyła głównie przewagi wsparcia dla sektora zakładów pracy chronionej w porównaniu z pomocą dla przedsiębiorstw na otwartym rynku pracy i stymulowania przez to rozwoju odizolowanego zatrudnienia chronionego oraz rozpraszania środków na skutek finansowania różnych celów, niekiedy zbyt odległych od rehabilitacji zawodowej. Słaby system wspierania sektora zakładów pracy chronionej, ale przede wszystkim wskazana wcześniej konieczność dostosowania regulacji ekonomicznych funkcjonowania podmiotów gospodarczych do zasad obowiązujących w Unii Europejskiej, przyczyniły się do nowych regulacji i znowelizowania ustawy o zatrudnianiu osób niepełnosprawnych. W jej wyniku nastąpiła zmiana w proporcji dofinansowania zakładów pracy chronionej i zakładów zatrudniających osoby niepełnosprawne na otwartym rynku pracy – na korzyść tych ostatnich.

Po akcesji Polski do UE możliwe jest stosowanie pomocy publicznej dla przedsiębiorców zatrudniających osoby niepełnosprawne oraz osób niepełnosprawnych rozpoczynających i kontynuujących działalność gospodarczą. Pomoc udzielona na podstawie rozporządzenia Rady Ministrów stanowi rekompensatę z tytułu zwiększonych, dodatkowych kosztów zatrudnienia osób niepełnosprawnych. Koszty te muszą być kosztami dodatkowymi względem kosztów, które przedsiębiorca poniósłby, jeżeli zatrudniałby pracowników pełnosprawnych. Pomoc nie może przekroczyć 100% rzeczywistych podwyższonych kosztów zatrudniania osób niepełnosprawnych i jednocześnie nie może przekroczyć 100% kosztów płac pracowników niepełnosprawnych w dowolnym okresie, w jakim osoby te są zatrudnione. Pomoc ta może być łączona z inną pomocą na zatrudnienie, udzielaną na podstawie innych programów pomocowych oraz ze środków Wspólnoty Europejskiej, pod warunkiem, że łączna kwota pomocy nie przekroczy 100% kosztów płacy pracownika lub pracowników niepełnosprawnych, przez każdy okres, przez który pracownik lub pracownicy niepełnosprawni są rzeczywiście zatrudnieni i nie przekroczy równowartości 15 mln. euro brutto w okresie kolejnych trzech lat.

Większość osób niepełnosprawnych z orzeczeniem o niepełnosprawności pobiera świadczenia społeczne, głównie rentowe: z tytułu niezdolności do pracy wypłacane z ubezpieczenia społecznego bądź rentę socjalną przysługującą w sytuacji braku prawa do renty z tytułu niezdolności do pracy. W Polsce jest ponad 4,3 mln. niepełnosprawnych, natomiast renty z tytułu niezdolności do pracy otrzymuje 3,1 mln. osób, a renty socjalne 252 tys. Około 76% osób pobierających świadczenia z tytułu niezdolności do pracy to osoby objęte systemem pozarolniczych ubezpieczeń społecznych, czyli systemem ubezpieczeń pracowniczych i pochodnych. Renty z rolniczego systemu ubezpieczeń rolników indywidualnych są przeciętnie niższe (w latach 2003-2004 o 22%) niż renty z systemu pozarolniczego. Mają stosunkowo niewielką jednolitą wysokość i stanowią około 1/3 przeciętnego wynagrodzenia.

Podsumowując należy stwierdzić, że zasadniczym celem prezentowanej pozycji B. Kołaczek była prezentacja i analiza sytuacji osób niepełnosprawnych na rynku pracy. Trzeba powiedzieć, że autorka wywiązała się z tego zadania w sposób dobry. Mankamentem pracy jest trudny i specjali-

styczny język, jakim operuje B. Kołaczek. Miejscami także autorka odchodzi od analizowanego zagadnienia, by po kilkunastu zdaniach na nowo do niego powrócić. To z pewnością utrudnia lekturę książki i wymaga dużej koncentracji od czytelnika. Mimo tych uwag, książka przeznaczona jest dla szerokiego kręgu odbiorców. Analizy są poprawne, wnioski uzasadnione. Całość pracy cechuje naukowa rzetelność oraz logiczność wywodów. Powinna zainteresować specjalistów (teoretyków i praktyków) z polityki społecznej, z pracy socjalnej, ekonomii, a przede wszystkim studentów i tych wszystkich, którzy interesują się zagadnieniem bezrobocia.

Ks. Jarosław Koral SDB
UKSW Warszawa

Jerzy B. Korolec, *Wolność, cnota, praxis*, wybór i opracowanie M. Olszewski, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2006, ss. 215.

Wobec średniowiecza wciąż istnieje wiele uprzedzeń, które trudno przezwyciężyć mimo postępujących badań nad dorobkiem kulturowym tej epoki. Z pewnością stan świadomości pedagogów odnośnie do tej sprawy (i wielu innych) nie odbiega od *sensus communis* – owej ogólnie podzielanej opinii publicznej. Fakt ten można różnie interpretować. Po części należy się cieszyć, że nauczyciele i wychowawcy odzwierciedlają współczesne opinie. Jednak jeżeli ma się coś zmienić w tym zakresie, to potrzeba ludzi, którzy zerwą ze stereotypem ciemnego średniowiecza i spojrzą w nowy sposób na te odległe, ale jakże fascynujące czasy.

Książka niezjącego już, wybitnego polskiego mediewisty Jerzego Bartłomieja Korolca (1933-2000), jest wydaniem *posthumum* jego jedenastu artykułów. Tematycznie koncentrują się na wyrażonych w tytule pojęciach wolności, cnoty i *praxis*. Zdaniem Mikołaja Olszewskiego, redaktora naukowego publikacji, „te trzy zagadnienia stanowią trzy filary etyki średniowiecznej [...] i wpisują się na stałe w etykę bez dodatkowych kwalifikacji chronologicznych” (s. 10).

W rozważaniach Korolca centralne miejsce zajmuje ludzkie działanie (gr. *praxis*) i właśnie na nim autor skupia uwagę, analizując przemiany średniowiecznej etyki filozoficznej. W jej rozwoju dostrzega pewną nić tematyczną, którą jego zdaniem do tej pory pomijano. Postaram się ją scharakteryzować na podstawie artykułów wchodzących w skład recenzowanego zbioru.

Początkowe trzy artykuły tworzą niejako pierwszą część antologii. Ich głównym tematem jest *Etyka nikomachejska* Arystotelesa i dzieje jej recepcji w XIII i XIV wieku. Zdaniem Korolca „pisma Stagiryty odegrały, zwłaszcza w średniowieczu, niepoślednią rolę w kształtowaniu się zarówno pojęć filozoficznych, jak i kultury filozoficzno-moralnej” (s. 13). Mimo to dedykowana Nikomachowi *Etyka* była różnie – nierzadko nawet sprzecznie – interpretowana.

Według Korolca główną przyczyną sprzecznych ujęć traktatu etycznego Arystotelesa (który chrześcijańska Europa odkryła ponownie na przełomie XII i XIII wieku za pośrednictwem filozofów arabskich) był brak spójności w myśleniu samego autora. Jak pisze polski mediewista, Arystoteles pracował nad *Etyką nikomachejską* w kilku etapach – każdy charakteryzuje się nieco odmiennym sposobem patrzenia na człowieka, jego życie i dążenia. Warto zauważyć, że w jednym z nich człowiek jest przedstawiany jako twórca samego siebie. Stagiryście chodzi przy tym o podkreślenie znaczenia kształtowania charakteru przez dokonywanie coraz to trudniejszych wyborów moralnych (por. tamże). W związku z tym w szczególnie sposób interesuje go rozwój myślenia i rozstrzygnięcia między dobrem a złem. Pojęciowym tego wyrazem jest *proairesis* – zdolność, „której istotną cechą nie jest spontaniczność, lecz poprzedzające działanie postanowienie” (s. 16). Spośród wielu średniowiecznych interpretatorów *Etyki nikomachejskiej* tylko nieliczni zwrócili na nią uwagę.

Ważne uzupełnienie do charakterystyki *proairesis* znajdziemy w drugim z zawartych w antologii artykułów – *O wolności wyboru*. Korolec rekonstruuje w nim Arystotelesowską teorię działania moralnego, by ją porównać z koncepcją Platona. Obie teorie ukazują podobną rolę dzielności (cnót) etycznych. Różnią się tym, że według Stagiryty cnoty „nie są [...] właściwościami poszczególnych części duszy, lecz sprawnościami człowieka, które winien on rozwijać w rozmaitych okolicznościach życia” (s. 32). Ta – zdawać by się mogło – niewielka poprawka poglądów Platona, okazuje się jednak brzemienne w skutki. Na jej podstawie Korolec porusza następujące kwestie: „Jak to się dzieje, że [człowiek] mając niejako tylko zakodowane sprawności moralne, potrafi rozwinąć je i w ten sposób konstytuować swój charakter? W jaki sposób potrafi aktualizować zakodowane w nim sprawności realizujące siebie? Jakiego typu akty stanowią o szczęściu człowieka?” (s. 34n). Odpowiedzi na te pytania polski badacz wieków średnich spodziewał się odnaleźć we wskazanej Arystotelesowskiej koncepcji *proairesis*. Niestety śmierć go ubiegła.

Trzeci artykuł pt. „Komentarz średni” *Awerroesa do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa* jest opracowaniem ściśle historycznym. Polski mediewista odtwarza w nim historię recepcji dzieła Arystotelesa w średniowiecznej Europie. *Etyka nikomachejska* była najpierw znana w postaci tzw. *Komentarza średniego* autorstwa arabskiego filozofa Awerroesa (Ibn Roschda), określanego mianem Komentatora. Aż do późnego średniowiecza stanowił on najbardziej rozpowszechnioną prezentację poglądów założyciela ateńskiego Liceum. Przyćmił go dopiero przekład *Etyki nikomachejskiej* autorstwa biskupa Lincoln, Roberta Grosseteste’a. W tej formie traktat Arystotelesa był podstawą studiów uniwersyteckich aż do XVIII wieku.

W drugiej części antologii, którą tworzą dwa artykuły, polski badacz etyki średniowiecznej analizuje wpływ Arystotelesa na twórczość Idziego z Orleanu i Jana Burydana. Wybór tych właśnie myślicieli nie jest bynajmniej przypadkowy. Zdaniem Korolca byli oni pionierami praktycystycznego kierunku interpretacji *Etyki nikomachejskiej*.

Na podstawie artykułu pt. *Idzi z Orleanu – koncepcje filozofii moralnej* Korolec stwierdza, że według Idziego (żył w czasach Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu) zadaniem filozofii moralnej jest „animi formatio et fabricatio” (formowanie i wytwarzanie ducha). Na czym miałyby to polegać? Odpowiadając na to pytanie, polski mediewista w następujący sposób interpretuje koncepcję Idziego: „Człowiek jest [...] panem swojego życia zarówno na płaszczyźnie bytu (*esse*), jak i działania – czynu moralnego (*operatio*), jak i w końcu uprawianej przez niego sztuki czy nauki (*ars* i *ratio*)” (s. 49). Stąd wniosek, że w filozofii moralnej nie chodzi o wiedzę teoretyczną, lecz o „wiedzę o zasadach postępowania, o dobru i złu, o cnotach i wadach” (s. 50). Zdaniem Idziego etyka, mimo że dostarcza wiedzy odmiennej od odnoszącej się do prawidłowości świata przyrody, w pełni zasługuje na miano nauki (*scientia*). Ze względu na sposób postrzegania można mówić o jej dwóch rodzajach: indywidualnej i społecznej. Pierwsza odnosi się do moralnego działania człowieka *secundum se*, druga zaś – działalności człowieka jako członka społeczności państwowej (*pars civitatis*) (por. s. 53). W ten sposób dzięki Idziem z Orleanu refleksja moralna uprawiana w perspektywie praktycystycznej rozszerzyła się o problematykę społeczną.

Centralny tekst antologii traktuje o systemie moralnym czeskiego filozofa średniowiecznego, Jana Burydana, który w drugiej połowie XIV wieku wykładał w Paryżu. Napisany przez niego komentarz do *Etyki nikomachejskiej* w znaczący sposób wpłynął na recepcję myśli Arystotelesa w czeskiej Pradze i Krakowie na początku XV stulecia.

Burydan kontynuował kierunek zapoczątkowany przez Idziego z Orleanu (był zresztą jego uczniem). W swojej interpretacji *Etyki* zwracał szczególną uwagę na wspomnianą wcześniej zdolność *proairesis* (łac. *proheresis*), która „realizuje nie abstrakcyjne wyrozumowane zasady, lecz zasady właściwe każdemu człowiekowi indywidualnie” (s. 62). Na tej podstawie Korolec stwierdza: „Filozofia moralna jest [...] dla Burydana nauką praktyczną mającą nauczać człowieka, w jaki sposób może on osiągnąć właściwe sobie dobro, nie zaś nauką, która pragnie głównie poznać zasady

działania moralnego” (s. 68). Nawiasem mówiąc, to ujęcie było sprzeczne z poglądami Tomasza z Akwinu, który podkreślał wartość kognitywną wiedzy moralnej (s. 69, 94).

Praktycystyczne nastawienie czeskiego moralisty widać szczególnie wyraźnie w podkreślanej przez niego wolności ludzkiego działania zwłaszcza przy podejmowaniu decyzji. Zdaniem Burydana jest to jedyna droga, na której człowiek „może stać się szczęśliwy” (por. s. 80).

Rozwinięciem tego zagadnienia są dwa teksty trzeciej części antologii: *Wolna wola i wolny wybór* i *Średniowieczne spory o rozumienie pojęcia cnoty*. Korolec rozważa w nich omawiane do tej pory problemy w kontekście historycznym, odwołując się do licznych autorów średniowiecznych i ich koncepcji etycznych.

Następne cztery artykuły tworzą czwartą część wyboru i dotyczą problematyki moralnej oraz dziejów filozofii moralnej w środowisku Akademii Krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku. W tekście pt. *Ideał władcy w „Kronice” mistrza Wincentego. Rola cnót moralnych w legitymizacji władzy* przedmiotem analiz jest *Kronika Polska* bł. Wincentego Kadłubka, która przez wiele stuleci odgrywała szczególną rolę w edukacji moralnej narodu polskiego. W następnym tekście *Problem cnót moralnych w „Komentarzu” Jana z Dąbrówki do „Kroniki” mistrza Wincentego* Korolec analizuje oba popularne w średniowieczu dzieła pod względem wskazań dotyczących działania moralnego zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym.

Artykuł *Poglądy mistrzów krakowskich na temat wielkoduszności i męstwa* jest wyrazem żywego zainteresowania zagadnieniami społeczno-politycznymi środowiska średniowiecznego Krakowa. Tekst ten obala błędną hipotezę, że dominująca w tym okresie scholastyka ograniczała się wyłącznie do wykładu etyki normatywnej, w której opisywano i klasyfikowano pojęcie cnoty, pomijając zagadnienia polityczne.

Ostatni tekst zawarty w antologii: *Praktycyzm piętnastowiecznej etyki krakowskiej* stanowi niejako podsumowanie badań Korolca dotyczących rozwoju filozofii moralnej w Akademii Krakowskiej w XV wieku. Polski mediewista wskazuje na dwa ówczesne nurty uprawiania tej dziedziny wiedzy. Pierwszy z nich – burydanizm – prezentował nastawienie praktycystyczne i odwoływał się do poglądów Jana Burydana. Drugi – wersoryzm – podkreślał przede wszystkim znaczenie teoretyczne wiedzy o ludzkim działaniu i opierał się na komentarzu *Etyki nikomachejskiej* autorstwa Jana Versora, który wiernie podążał za wykładnią Tomasza z Akwinu i Alberta Wielkiego. W drugiej połowie XV wieku doszło do konfrontacji obu tych kierunków. Chociaż burydanizm przegrał i zniknął z programów nauczania na katedrach uniwersyteckich, to nadal jego wyznaczniki były przekazywane w kazaniach i literaturze o charakterze pragmatyczno-wychowawczym.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB
UKSW Warszawa

Andrea Folkierska, *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, ss. 268.

Nie od dziś słyszy się opinię, że słowo utraciło swoją wartość i do naszego języka – zarówno mówionego, jak i pisanego – ze wszystkich stron próbują się wdrzeć relatywizm i banał. Również w nauce, nie wyłączając filozofii i pedagogiki, dzieje się podobnie. Dewaluacja tej dziedziny pociąga za sobą o tyle groźne skutki, że dotyczy znaczeń, które tworzą platformę dialogu zorientowanego na poszukiwanie prawdy. Straty, które mają lub mogą mieć miejsce, są nieodwracalne.

Zupełnie inną, można by nawet rzec przeciwną, sytuację opisuje Andrea Folkierska w swojej książce poświęconej Sergiuszowi Hessenowi (1887-1950), Rosjaninowi z pochodzenia, którego poglądy pedagogiczne znacząco wpłynęły na polską myśl oświatową w XX wieku. W monografii

udało się autorce przezwyciężyć pozornie nieuchronną deprecjację języka. Po pierwsze, podjęła dialog z twórczością myśliciela, który jeszcze do niedawna był skazany na zapomnienie, i zajęła się problemami widzianymi inaczej przez poprzednich interpretatorów. Z drugiej zaś strony, styl opracowania świadczy o wielkiej erudycji filozoficznej Folkierskiej i mimo specyfiki terminologicznej zachwyca klarownością i wnikliwością wywodu. Warto docenić także kompleksowe ujęcie omawianych zagadnień. Wszystko to nie jest zwykłym zbiegiem okoliczności, ale logiczną konsekwencją pozycji filozoficznej, którą komentarka Hessena prezentuje w swoim opracowaniu.

Andrea Folkierska zalicza się do myślicieli dialektyków. Sama identyfikuje się ze współczesną filozofią hermeneutyczną rozwijaną przez niemieckiego filozofa, Hansa-Georga Gadamera (por. s. 239). Nawiązania do jego dzieł, jak również do pism Hannah Arendt, są w monografii bardzo częste. W dyskusji prowadzonej przez Folkierską na temat spuścizny Hessenowskiej pojawiają się odniesienia nie tylko do poglądów filozofów współczesnych, lecz także do przedstawicieli innych epok, którzy prezentują zróżnicowane wizje teoretyczne i światopoglądowe: od św. Tomasza z Akwinu po Karola Marksa.

Tym, co najbardziej interesuje znawczynię myśli Hessenowskiej, wydaje się dialektyka. Jej zdaniem Hessen „sam, myśląc dialektycznie, poszukuje [...] dialektyki także w teoriach, z którymi prowadzi dialog” (s. 146). Stąd też Folkierska stara się pokazać dialektyzm stanowiący istotę jego koncepcji pedagogicznej.

W filozofii mówi się o dialektyce już od czasów Platona. Wciąż jednak słowo to wzbudza – przynajmniej u niektórych – pewne kontrowersje. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest być może fakt, że w nie tak odległej przeszłości ideologia marksistowsko-leninowska uzurpowała sobie wyłączne prawo do myślenia dialektycznego. Wskutek tego wykształcił się pogląd, jakoby istniała tylko jedna, prawdziwa dialektyka, systemy filozoficzne zaś, w których termin ten nie pojawia się lub funkcjonuje rzadko, nie były dialektyczne. Taki „niedobór” dialektyczności wykorzystuje się aż do dziś w celu poparcia demagogicznego w gruncie rzeczy zarzutu o dogmatyzm myślenia lub anachroniczność koncepcji nauki. Niestety praca Andrei Folkierskiej – mimo wielu jej walorów – jest przykładem takiego właśnie podejścia.

W inspirowanej myślą Gadamera „rozumiejącej interpretacji” (s. 14) „teoretycznej samowiedzy Hessena” (s. 230) kluczowe znaczenie ma świadomość hermeneutyczna. W odróżnieniu od świadomości historycznej punktem wyjścia są w niej dzieje efektywne, które oznaczają oddziaływanie tradycji na horyzont samorozumienia jednostki¹. Zgodnie z metodą koła hermeneutycznego, świadomość dziejów efektywnych musi zostać zanegowana, gdyż – jak twierdzi Gadamer – człowiek nie jest w stanie do końca ocenić sytuacji, w której się znajduje i dlatego powinien z góry zrezygnować z prawdy („*Byt dziejowy oznacza: nigdy nie osiągnąć samowiedzy* [podkr. H.-G. G.]”²).

Negacja indywidualnej świadomości efektywnodziejowej oznacza zaprzeczenie pozytywnej zawartości doświadczenia jednostki – w ramach ponadindywidualnej historii efektywnej – i skierowanie uwagi na pytanie³. W nim wyraża się sens od zawsze obecny w historii oddziaływań: tradycja. „To jej mamy doświadczać. Tradycja nie jest jednak po prostu procesem, który poznajemy przez doświadczenie i który uczymy się opanowywać, lecz *językiem*, tj. mówi sama z siebie niczym jakieś ty”⁴. Podstawowym warunkiem owej dialektycznej relacji, w którą wprowadza nas język, jest

¹ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przełożył i wstępem opatrzył B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 412-415.

² Tamże, s. 414-415.

³ Por. tamże, s. 465-472.

⁴ Tamże, s. 487.

– według Gadamera – niemożność znalezienia się poza zasięgiem tradycji („Trwanie w łonie tradycji nie ogranicza [...] wolności poznania, lecz ją umożliwia”⁵).

W przedstawionym porządku myślenia hermeneutycznego postawienie pytania, na które odpowiada tekst, pociąga za sobą wielki wysiłek twórczy i świadczy o nowatorstwie, a jednocześnie równa się odkryciu hermeneutycznie rozumianej prawdy (gr. *aletheia* – nieskrytość). Jak wyjaśnia autorka monografii, jest to „prawda tekstu” (s. 238), która „jest zawsze współokreślana przez konkretną szczegółowość, do której tekst się zwraca. Może się zatem przejawiać tylko w konkretności rozumienia. Będąc czymś jednym, jest doświadczana w różnorodności swych konkretyzacji. Zatem, prawda w swej ogólności jest taką dla tego, kto jej doświadczają w procesie rozumienia” (tamże). Co zatem uznała Andrea Folkierska za swoją prawdę ukrywającą się za dziełami Hessena, innymi słowy: jakie zadała im pytanie?

Według Folkierskiej, spuścizna naukowa Hessena stanowi „odpowiedź na pytanie o to, co należy czynić, by nie tylko nasza, zachodnioeuropejska cywilizacja, ale cały nasz ziemski świat nie uległ bezpowrotnemu zniszczeniu” (s. 15), innymi słowy: „jak wprowadzić [młode pokolenie – D.S.] w świat, żeby zarazem nie zaprzepaścić możliwości jego odnawiania, co z kolei jest warunkiem jego zachowania” (s. 63). Jak wskazuje sama komentatorka, nie jest to pytanie nowe, wręcz przeciwnie: od początku swego istnienia pedagogika mierzy się z problemem wprowadzania nowych pokoleń w starą tradycję. Rozważania Hessena dotyczące tej sprawy dadzą się – zdaniem Folkierskiej – ograniczyć do terminu: odpowiedzialność. Stanowi on motyw przewodni całej monografii, na którą składają się trzy części.

W pierwszej części Folkierska wielostronnie analizuje termin: odpowiedzialność i stara się określić jego właściwe rozumienie. Ten zabieg wydaje się niezbędny, gdyż „w pismach Sergiusza Hessena próżno by szukać namysłu [...] nad pojęciem odpowiedzialności” (s. 19). W polifonicznym dyskursie między myślicielami różnych epok i stanowisk autorka oddziela odpowiedzialność od obowiązku, posłuszeństwa i wolności. Konkludując, stwierdza, że „istotą [pojęcia odpowiedzialności – D.S.] jest przede wszystkim swoista więź łącząca człowieka ze światem, który zamieszkuje” (s. 55)⁶. Jej zdaniem, owa więź ma charakter pozytywny i wyróżnia ją to, że „doświadczenie źródłowej odpowiedzialności ściśle się łączy z równie źródłowym, ontologicznie rozumianym pojęciem wolności” (s. 56). Pokazywana wielokrotnie w tym kontekście sprzeczność między odpowiedzialnością a wolnością jest tylko pozorna, gdyż „bycie człowieka z istoty swej jest wolne i odpowiedzialne”, co oczywiście nie oznacza od razu, „że działa on w sposób wolny i odpowiedzialny” (s. 61). Wobec tego należy odpowiedzieć na następujące pytanie: „Jak [...] przejść od ujawnienia tak pojmowanej istoty bycia człowieka do jej urzeczywistnienia?” (tamże). Według Folkierskiej, Hessen szukał odpowiedzi na to pytanie w wychowaniu (por. s. 63).

W drugiej części Andrea Folkierska rekonstruuje „świat w pedagogice Sergiusza Hessena” (s. 65). Zgodnie z przyjętym stanowiskiem, przez „świat” rozumie ona „myślenie” – świadczy o tym fragment, w którym komentatorka wyraża swoje filozoficzne *credo*: „Filozofia jest myśleniem, a myśl nie może wychodzić poza samą siebie; odrzucić zatem trzeba możliwość rozumienia transcendencji [...] bytu niedającego się wyprowadzić z procesu myślenia” (s. 151). W tym platońskim świecie znaczenia czy sensy pojęć powstają w myśleniu i w nim egzystują, są realnymi przedmio-

⁵ Tamże, s. 491.

⁶ Istotną cechą więzi wskazaną przez A. Folkierską jest – jak to określiła za Martinem Heideggerem – charakter „onto-etyczny” (por. s. 49-50, 250), co w odniesieniu do odpowiedzialności oznacza „brak [...] członu pośredniczącego między ontologiczną istotą odpowiedzialności a odpowiedzialnym działaniem” (s. 62). Możliwość istnienia podobnej więzi rozważał także Johann F. Herbart w swojej pracy *Estetyczne przedstawienie świata jako główne zajęcie wychowania* (1804). Jego zdaniem ma ona charakter „estetyczny”.

tami (por. s. 25)⁷. Owa wizja świata staje się bardziej zrozumiała po rozważeniu fundamentalnej przesłanki, która spoczywa u podstaw stanowiska Folkierskiej: poza myślą nie istnieje nic. Głównym źródłem tego poglądu nie jest jednak (neo)platonizm reprezentowany przez komentatorkę, lecz – jak się wydaje – Marksowski materializm historyczny. Wskazuje na to m.in. następujący fragment: „Żeby [...] odnawianie było możliwe, relacja między światem a człowiekiem musi być taką relacją, w której świat ów jest doświadczany jako całość zarówno logicznie, jak i faktycznie, wcześniejsza niż poszczególne jednostki w nim zamieszkałe. Wcześniejsza nie tylko w tym znaczeniu, że w momencie narodzin konkretnej ludzkiej istoty świat ten już jest, ale także w tym sensie, że jego bycie jest warunkiem możliwości istnienia poszczególnych ludzi” (s. 172-173). Autorka monografii otwarcie wyraża tu swój agnostycyzm poznawczy i wiarę w immanentność rzeczywistości, które determinują – świadomie czy nieświadomie – również jej sposób odczytania pedagogiki Hessena⁸. To tłumaczy także, dlaczego Folkierska z taką gwałtownością oponuje przeciwko uznaniu „problematicznej kategorii wartości” (s. 231) jako klucza do zrozumienia twórczości filozoficzno-pedagogicznej Sergiusza Hessena.

Folkierska nie może zaprzeczyć deklaracjom Hessena, w których stwierdza on, że punktem wyjścia jego teorii pedagogicznej jest filozofia wartości Heinricha Rickerta (por. s. 65) lub że zadaniem filozofii jest badanie sensu, znaczenia i treści wartości (por. s. 234). Interpretatorka tłumaczy tę „niejednoznaczność Hessenowskiego świata” jako wyraz „niespójności obecnej w filozoficznej samowiedzy Sergiusza Hessena” (s. 139), co jest równoznaczne z ogłoszeniem fiaska jego pedagogiki. Uzasadnienie tego poszukuje w krytykowanym przez siebie wartościach. Jej zdaniem: „Założenie [...] owych «obiektywnych», metafizycznych w istocie «wartości», stojących naprzeciw indywidualnych czy pokoleniowych subiektywności, wydaje się wykluczać ową bezpośrednią więź człowieka z historyczną przeszłością. [...] Bezpośredniość więzi zostaje bowiem rozbita przez wsunięcie między byt tradycji [...] a historyczność sytuacji [...] metafizycznych «wartości»” (s. 230). Po takiej ocenie jedynym powodem, dla którego warto jeszcze zajmować się myślą pedagogiczną Hessena, może być jego dialektyka.

Potwierdzenie tego wniosku znajdujemy w drugiej części monografii Folkierskiej. Jest ona poświęcona trzem problemom: wartościom, metodzie i dialektyce.

W odniesieniu do Hessenowskiej teorii wartości – z powodów, o których była mowa powyżej – komentatorka stwierdza, że przez słowo: «wartość» Hessen chciał jedynie wyrazić pozytywną konotację idei będących podstawą działania (por. s. 72). Stąd „myśl Hessena, platońska z ducha, rozmiąta się z jej neokantowską formą, która myśl tę zniekształca, co w konsekwencji powoduje, że pozorny scjentyzm w niej zawarty przesłania jej rzeczywisty sens” (tamże). Dekonstrukcji owego „pozornego scjentyzmu” dokonuje Folkierska w drugim rozdziale drugiej części traktującym o metodzie. Wniosek, do którego dochodzi, jest następujący: „Próba pogodzenia [przez Hessena – D.S.] tradycji z pozytywistycznym w istocie scjentyzmem prowadzi do tego, że ów scjentyzm, aby przetrwać, musi zostać niejako przekształcony i zarazem zniekształcony w nieadekwatnym do rzeczywistości rozumieniu nauki nowożytnej. Ale i odwrotnie: założenie specyficznej ciągłości proce-

⁷ Innym potwierdzeniem tego może być fakt, że według Folkierskiej w odróżnieniu od wartości, które realnie nie istnieją (por. s. 230, 234), są abstrakcyjne (por. s. 235) lub „metafizyczne” (por. s. 230), tradycja rzeczywistości istnieje (por. s. 230).

⁸ W zarysowującej się tu postawie filozofa-myśliciela daje się zauważyć pewien heroizm. W sytuacji nowoczesnego świata nie wolno mu odwoływać się do żadnych transcendentnych instancji i musi przyjąć na siebie pełną odpowiedzialność za to, co myśli i robi – jeśli oczywiście chce pozostać wierny samemu sobie. W kontekście rozważań nad posłuszeństwem Folkierska stwierdza: „posłuszeństwo zinstytucjonalizowanemu autorytetowi ukazuje człowieka jako istotę będącą częścią szerszej lub węższej rozumianej wspólnoty; posłuszeństwo wymagane przez Boga wskazuje na ograniczoność i skończoność istoty ludzkiej; posłuszeństwo prawom rozumu, przeciwnie – ujawnia jej wielkość i godność” (s. 46-47). Przykładem tak pojętej wierności samemu sobie jest postać niezjącego już czeskiego filozofa – Jana Patočki.

su historycznego [...] powoduje zniekształcenie samej tradycji, przejawiające się w utożsamieniu przez Hessena Platońskiej teorii poznania z nowożytną ideą metody” (s. 89). Tu po raz kolejny pojawiają się wątpliwości odnośnie do ujęcia Folkierskiej. Czy można bowiem zarzucić Hessenowi tak prosty błąd, jak niezrozumienie fundamentalnej różnicy między antyczną a nowożytną koncepcją nauki?

W trzecim rozdziale drugiej części zaprezentowana została koncepcja dialektyki Hessena, którą szczególnie intensywnie zajmował się w drugiej dekadzie XX wieku. Jak wskazano wcześniej, w tym miejscu koncentrują się zainteresowania Folkierskiej. Widać to chociażby po znacznej objętościowo analizie zagadnienia (s. 93-170). Komentatorka w niezwykle interesujący sposób referuje stanowisko Hessena w odniesieniu do ujęć dialektyki Platona, Johanna Gottlieba Fichtego, Pierre’a Josepha Proudhona i Georga Wolfganga Friedricha Hegla. W konkluzji nie znajdziemy jednak stosownego podsumowania dialektyki Hessenowskiej, ponieważ autorka monografii dokonała go już we wcześniejszym rozdziale przy okazji analizy metody naukowej. Stwierdziła tam m.in.: „także tu [...] obecna jest jedna z podstawowych dla filozoficznej samowiedzy Hessena idea, przenikająca całość jego pedagogicznej myśli, idea za pośredniczonej przez wolność jedności bytu kultury i powinności” (s. 74).

Proces wychowania i edukacji, w którym znajdujemy wskazane przez Folkierską za pośrednictwem, to główny temat rozważań w trzeciej i ostatniej części monografii. Na podstawie koncepcji warstw rozwojowych, którą przedstawił Hessen już w *Podstawach pedagogiki*, a następnie zmodyfikował w jednym z ostatnich dzieł *O sprzeczności i jedności wychowania*, Folkierska analizuje poszczególne etapy procesu włączania młodych w strukturę i życie duchowe społeczeństwa. Są to w szczególności: warstwa biologiczna, społeczna i kulturowa (duchowa). Znamienne, że Folkierska zrezygnowała z przedstawienia czwartej „warstwy” (por. s. 67). Być może powodem tego był fakt, że „Hessen określa tę najwyższą warstwę w eschatologiczno-mistycznych terminach «wspólnoty duchów» i «Państwa Bożego»” (s. 187). Na tym tle można by zapytać, na ile koncepcja znawczyni myśli Hessena jest „całościowościowa”, jak to niejednokrotnie deklaruje.

Na zakończenie tej recenzji chciałbym zwrócić uwagę jeszcze na dwa zagadnienia, które nadal można uznać za problematyczne. Pierwsze z nich to ostateczny cel procesu wychowania. Komentatorka – przytaczając słowa samego Hessena – stwierdza, że skutkiem procesu za pośrednictwem ma być „wychowanie osobowości” (s. 174). W przywoływanej już pracy *O sprzecznościach i jedności wychowania* uczeń Rickerta wskazuje, że drogą do tego prowadzącą jest wychowanie moralne. Według niego „cel moralności [nie] jest niczym innym jak urzeczywistnieniem absolutnej wspólnoty duchowej, do której należą nie tylko wszyscy bliźni, ale w ostatecznym obrachunku i przyroda, która winna być włączona, «podniesiona» (*aufgehoben*) do wspólnoty duchowej”⁹. W niej nie tylko znika sprzeczność między jednostką a światem, lecz także wolność indywidualna łączy się z powinnością obowiązku.

Jednak Folkierska odczytuje „wychowanie osobowości” w sposób dialektyczny, przy czym eksponuje tylko jeden z członów relacji człowiek – świat. Píše ona: „To nie osobowość, indywidualność, ani też człowiek w swym ontycznym istnieniu jest punktem wyjścia Hessenowskiej teorii, ale świat. To bowiem dzięki niemu nowo narodzona istota staje się dopiero człowiekiem, kształtuje swą osobowość indywidualność. Najpełniej wyraża to Hessen w lapidarnym stwierdzeniu: «bądź samym sobą» [oznacza] «dąż do czegoś wyższego od siebie» (s. 183-184). W tym miejscu – zdaniem komentatorki – ponownie się potwierdza, że „teoretyczna samowiedza Hessena nie odpowiada [...] faktycznej intencji jego dzieła. A intencją tą jest właśnie zawiązywanie więzi człowieka ze światem, który, będąc jego własnym dziełem, tak właśnie [tj. przez tradycję – D.S.] musi być do-

⁹ S. Hessen, *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, wybór i opracowanie W. Okoń, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1997, s. 171.

świadczany, jeśli ma dalej istnieć” (s. 230). Wyraźnie widać, że komentatorka nie traktuje Hessena do końca poważnie. Co może być tego powodem?

Być może przyczyną czytania Hessena z przymrużeniem oka jest obawa komentatorki przed tym, że odczytanie przez nią Hessenowskiej koncepcji wartości byłoby błędne. Tę obawę widać w jej reinterpretacji samorozumienia Hessena odnośnie do własnej pedagogiki. Folkierska pisze: „Jeśli Hessen nazywa swą pedagogikę – pedagogiką personalistyczną, to wcale nie dlatego, że jej centralną kategorią czyni indywidualne «ja» każdej jednostki, pojęte jako niepowtarzalna osoba, ale po to, by podkreślić, że stawanie się osobowością, rzeczywistą indywidualnością, możliwe jest tylko (podkr. D.S.) w przewyciężeniu tego, co inne, co obce, co «nie-ja», a więc także w przyswajaniu sobie przekazów tradycji” (s. 241).

Drugim zagadnieniem jest wskazana tu osobotwórcza siła tradycji. W stanowisku Folkierskiej odnośnie do znaczenia tradycji można dostrzec pewną sprzeczność. Na początku swojej rozprawy autorka stwierdza, że jedność dawnego świata, w którym panowały niepodzielnie tradycja, autorytet i religia, została bezpowrotnie utracona (por. s. 48). W końcowej części zaś przekaz tradycji czyni warunkiem skuteczności wychowania młodych pokoleń do tego, co nowe i jeszcze nie znane: „Jeśli zatem osobowość, wedle Hessena, zdobywa się przez twórczość, to zdobywanie owo odbywa się dzięki rozumieniu przekazów tradycji (podkr. D.S.). A rozumienie to o tyle jest twórcze, że zmieniając nasze samorozumienie, ciągle od nowa kształtuje nas samych” (s. 242). Oczywiście wyjaśnieniem tego paradoksu może być fakt, że w wyżej cytowanym fragmencie chodzi o tradycję w ujęciu dialektycznym. Jednak nawet na niej – jak wykazał Günther Buck – nie można do końca polegać, gdyż nie wyklucza przyjęcia nieciągłości historii, a wręcz ją implikuje¹⁰. Biorąc to pod uwagę, można lepiej zrozumieć słowa Hessena, który pisze, że „osobowość kształtuje się tylko w miarę, jak człowiek pracuje nad wartościami ponadosobowymi [...] Przeciwnie, człowiek, który stawia sobie za cel stać się osobowością, zatracca siebie”¹¹. Przez wartości ponadosobowe – przynajmniej w ostatnim okresie twórczości – rozumiał on wiarę chrześcijańską i ewangeliczną miłość (*caritas-agape*). „[...] prawdziwa odpowiedzialność [...], miłość pobudza mnie do wzmocnienia mego pozytywnego moralnego wysiłku. Wysiłek ten ratuje osobowość bliźniego oraz wzbogaca mą własną osobowość w spełnianiu przeze mnie obowiązku miłości, którego tamten spełnić zaniebdał”¹². Dlatego warto z całą powagą potraktować wezwanie Hessen: „bądź samym sobą w poszukiwaniu prawdy”¹³.

Ks. Dariusz Stępkowski, SDB
UKSW, Warszawa

Ks. Piotr Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie w antyfonarzach płockich z przełomu XV/XVI wieku. Studium historyczno-muzykologiczne*, Polihymnia, Lublin 2006, ss. 256.

Melodie klasycznego chorału gregoriańskiego, tworzone przez nieznaną nam kompozytorów, są przejawem postawy pokory wobec Najdoskonalszego Twórcy, Dawcy wszystkich darów i talentów. Postawę tę najlepiej oddaje maksyma *omnia ad maiorem Dei gloriam*, często w postaci skrótu *OAMDG* umieszczana na kartach ksiąg liturgicznych przez skryptorów wczesnego i central-

¹⁰ Por. G. Buck, „Die Freudigkeit jenes Sprungs...”. *Negativität, Diskontinuität und die Stetigkeit des Bios*, w: *Positionen der Negativität*, red. H. Weinrich, W. Fink Verlag, München 1975, s. 155-176.

¹¹ S. Hessen, *O sprzecznościach i jedności wychowanie*, dz. cyt., s. 159.

¹² Tenże, *Cnoty platońskie a cnoty ewangeliczne*, w: tenże, *Pisma pomniejsze*, wybór i opracowanie W. Okoń, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1997, s. 282.

¹³ S. Hessen, *Pedagog*, w: tenże, *Pisma pomniejsze*, dz. cyt., s. 81.

nego średniowiecza. Anonimowość autorów dzieł sztuki wzmocniona była dodatkowo poczuciem niestosowności indywidualnej wypowiedzi twórczej w tamtym czasie.

Twórczy duch człowieka jednak dąży nieustannie w kierunku nowych horyzontów, nie znosząc stagnacji w żadnej dziedzinie. Stąd, ukształtowany w zasadniczej postaci w VIII wieku, repertuar chorałowy rozrastał się zasadniczo aż do czasu Soboru Trydenckiego wzbogacany o nowe kompozycje. Już w IX w. pojawiły się zwiastuny nowej epoki, nazywanej dzisiaj postgregoriańską. Nowy styl melodyczny, nowe formy muzyczne, a przede wszystkim nowe teksty, rytmizowane i rymowane, oparte już nie na księgach kanonicznych lecz pochodzące z inwencji literackiej człowieka doby świtającego humanizmu wyznaczyły kierunek rozwoju muzyki sakralnej aż do końca XVI wieku.

Twórczość ta, określana dziś mianem monodii liturgicznej, w odróżnieniu od klasycznego chorału nosi już na sobie cechy indywidualizmu – jest odpowiedzią jednostki na dotychczasową praktykę anonimowości. Z początku autorzy tekstów i kompozytorzy jeszcze nie zdradzają swoich imion. Później – nieco ośmieleni, ale wykazujący jakąś niepewność – próbują jeszcze ukrywać swoją tożsamość w pomysłowych rebusach, akrostychach i innych łamigłówkach, jakby rozdarcie między świadomością pochodzenia własnego talentu, a naturalną chęcią zaprezentowania siebie jako autorów ważnych dokonań. W końcu odrzucona została i ta częściowa zasłona – artyści zaczęli ujawniać swe imiona, podpisywać swoje dzieła, a w końcu numerować je (opusować).

Jedną z przyczyn powstania tej awangardowej, jak na ówczesne czasy twórczości była potrzeba stworzenia nowych utworów dla formularzy mszalnych i oficjum w związku ze wzrastającą liczbą nowych świąt i uroczystości. Teksty owych formularzy: sekwencje mszalne, antyfony i responsoria brewiarzowe były kunsztownie opracowane od strony językowej – rytmizowane, a później rymowane. Od tego zjawiska wzięła swoją nazwę forma muzyki średniowiecznej – oficjum rymowane. Niekontrolowana erupcja tej twórczości z jednej strony i pragnienie zachowania jednolitości liturgii doprowadziła w końcu do wydania po Soborze Trydenckim ogólnego zakazu uprawiania zarówno sekwencji, jak i oficjum rymowanego. Niemniej, jak się dziś szacuje, do Soboru Trydenckiego powstało 857 oficjów rymowanych, a z całą pewnością nie jest to liczba ostateczna. W polskim sanktorale mieli swoje rymowane oficja święci: Wojciech, Stanisław, Jadwiga Śląska, także czczeni w Polsce Florian, Waclaw i Zygmunt. Być może istniały także oficja poświęcone innym polskim świętym i błogosławionym lecz dotąd nie udało się ich zidentyfikować.

O jednym z tych oficjów, *Gaudeat ecclesia*, poświęconemu świętemu Zygmunтови, królowi burgundzkiemu, traktuje dysertacja doktorska ks. Piotra Wiśniewskiego ogłoszona drukiem w roku 2006. Jest to bardzo cenne historyczno-muzykologiczne opracowanie tego oficjum, które na terenie Polski zachowało się w dwóch płockich antyfonarzach z XV i XV/XVI wieku. Na wstępie trzeba mocno podkreślić, że jest to praca pionierska, niezwykle wnikliwa i nowatorska, wnosząca do dotychczasowego stanu wiedzy nowe, nieznanne dotąd, elementy. Ks. Wiśniewski w swoich badaniach poszerzył i uzupełnił dokonania A. Rojewskiego w zakresie historycznym i liturgicznym oraz B. Nasierowskiej w zakresie muzykologicznym.

Rezultaty swoich dociekań Autor przedstawił w czterech rozdziałach. Treść pierwszego wypełnia metodologicznie uporządkowane studium historyczne: obejmuje problematykę genezy i rozwoju czci świętego Zygmunta na terenie Europy, następnie recepcję kultu świętego w Polsce i wreszcie w diecezji płockiej. W drugim rozdziale ks. P. Wiśniewski szeroko opisuje powstanie samego gatunku oficjum rymowanego, przeprowadza jego typologię i przedstawia strukturę formalną. Te zabiegi, jak najbardziej uzasadnione, będą pomocne w dalszej części studium, w której Autor podejmie próbę umiejscowienia płockich przekazów oficjum o św. Zygmuncie w panoramie historycznej gatunku.

Dwa kolejne rozdziały stanowią studium muzykologiczne. Zawarte w nich szczegółowe analizy – najpierw tekstów, a następnie melodii, poszczególnych form muzycznych, wreszcie ocena estetyczna kompozycji poprowadzona z zasadniczego dla estetyki gregoriańskiej punktu widzenia:

związku melodii z tekstem – budzą szacunek i podziw dla pracy wykonanej przez ks. Wiśniewskiego. Bez wahania można stwierdzić, że ta opublikowana dysertacja jest niemal modelowym przykładem analizy przeprowadzonej przez muzykologa-mediewistę.

Budzi zdumienie dociekliwość Autora, kiedy śledzi dotychczasowy stan wiedzy i przejawy kultu św. Zygmunta w Europie i Polsce. Na uznanie zasługuje zwłaszcza ocena estetyczna utworów wchodzących w skład oficjum *Gaudeat ecclesia*. Z niezwykłą skrupulatnością ks. P. Wiśniewski wskazuje na wzorce melodyczne, z których czerpał kompozytor tego oficjum. Zdaniem Autora są to śpiewy oficjum o Bożym Ciele, śpiewy liturgii paschalnej, Zesłania Ducha Świętego, a także melodie typiczne, będące w powszechnym obiegu, należące do wspólnego skarbcza gregoriańskiej melodyki.

Publikację dopełnia przedmowa promotora, ks. prof. dra hab. Ireneusza Pawłaka, wstęp, obszerna bibliografia, zakończenie i transkrypcja oficjum na współczesny zapis nutowy. Pozwala to Czytelnikowi zaznajomionemu z podstawami muzyki chorałowej dokładnie śledzić procesy porównawcze zawarte w III i IV rozdziale pracy.

Lektura przedstawionej pracy sprawia przyjemność. Jej plusem jest język – zwięzły, konkretny i tylko na tyle, na ile to konieczne, nasycony specjalistyczną terminologią, umożliwiającą Czytelnikowi względnie swobodne poruszanie się w obu obszarach – historycznym i muzykologicznym.

Dokładniejsze zapoznanie się z treścią dysertacji skłania jednak do napisania kilku uwag krytycznych. Z reguły nie są to jakieś poważne błędy, a jedynie usterki czy pomyłki, które wkrały się mimo widocznej staranności Autora włożonej w przygotowanie rozprawy. I tak, w imponującej, spisanej na 14 stronach bibliografii, dwukrotnie wymienione zostało sztandarowe dzieło M. Huglo *Les Tonaires*, w pełnym i skróconym brzmieniu tytułu (s. 19), na s. 22 również dwukrotnie, tym razem bez zmian, widnieje pozycja J. Pikulika *Klasyczne formy chorału gregoriańskiego*, na s. 21 tytuł artykułu J. Morawskiego powinien brzmieć *Nieznane przekazy dwu tonariusów*, nie: *tonariuszów*. To są oczywiście drobne usterki pozostające bez wpływu na merytoryczną stronę opracowania. Do bibliografii można jeszcze dopisać artykuł ks. H. Feichta *Płockie średniowieczne rękopisy muzyczne zamieszczone w Notatkach Płockich nr 1 (1961)*. Mimo że nie wnosi on dzisiaj nowych wiadomości, to dokumentuje zainteresowanie tego muzykologa księgami płockimi, także antyfonarzami AS 1 i AS 2.

Nieco dłużej należy zatrzymać się nad tą partią dysertacji, która traktuje o psalmodii z tej racji, że Autor kilkakrotnie powołuje się w niej na publikacje m.in. Cz. Grajewskiego, który przebadał psalmodię brewiarzową pod kątem dyferencji. Przykłady 4 i 6 są, według Ks. P. Wiśniewskiego, transpozycjami zakończeń psalmowych, odpowiednio – I i II tonu. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że gdyby tak było, to, dla zachowania wierności melodycznej, w pierwszym zakończeniu potrzebny byłby bemol nie tylko na E (co Autor zaznaczył w nawiasie), ale również na D. W terminacji II tonu z kolei potrzebny byłby krzyżyk na dźwięku F. Jest niemal pewne, że tak zapisane zakończenia nie są wynikiem transpozycji, a zwykłym błędem wynikłym z niewłaściwego umiejscowienia nut dyferencji. Potwierdzeniem tej hipotezy są dwa fakty: w antyfonarzach płockich podobnych pomyłek jest więcej, o czym Cz. Grajewski donosił już w swojej pracy. Po drugie, takich form zakończenia nie potwierdzają inne źródła, a w każdym razie nie jest to powszechna praktyka. Co innego transpozycje kwintowe, które ze względów modalnych były i są akceptowalne.

Należy także odwrócić zależność między prezentowanymi na s. 141 terminacjami II tonu. To nie wersja w AS 2 jest transponowana, lecz odwrotnie: w antyfonarzu AS 1 została przeniesiona o tercję w górę. To kolejny dowód na niestaranność średniowiecznego notatora: melodie w modus RE, zarówno w autentycznej jak i plagalnej odmianie, są wygodne do śpiewania; jeżeli natomiast są transponowane, jak np. w źródłach cysterskich, to ze względu na zgodność z teoretycznymi założeniami cysterskiej reformy śpiewu, dla uniknięcia bemola. Transpozycja o tercję śpiewów modus RE plagalnego z takich przesłanek nie wynika.

Nie bardzo wiadomo, na co Autor chciał zwrócić uwagę, zaznaczając w przypisie 55 (s. 139) jakoby badania Grajewskiego nie uwzględniały żadnej dyferencji związanej ze Szwajcarią. Wydaje się, że jest to wynik porównania zasobu dyferencji w konkretnym źródle z tablicą zakończeń psalmowych, jakie odnalazł Z. Falvy w kilku źródłach europejskich i opublikował w 1962 r. Należy jednak zauważyć, że w artykule Falvy'ego błąd metodologiczny polega na nieuwzględnieniu kryterium liturgicznego, a jedynie geograficznego, stąd wyprowadzane wnioski okazały się błędne, o czym Cz. Grajewski informował już w *Polskim Roczniku Muzykologicznym* w 2004 roku. W tym konkretnym przypadku przypisanie przez Z. Falvy'ego wystąpienia na terenie Szwajcarii jakiegokolwiek klauzuli dyferencyjnej zostało oparte na drukowanym w 1943 r. antyfonarzu benedyktyńskim. Liczne średniowieczne tonariusze i traktaty zachodnioeuropejskie wskazują z jednej strony na jedność psalmodii całego Kościoła, z drugiej wykazują odrębności w tej kwestii w poszczególnych tradycjach zakonnych.

Pewne uwagi można mieć do interpretacji zakończeń III tonu zawartej na s. 143. Tripunctum, które, jak się wydaje, nieco zaskoczyło Autora, nie jest przedłużeniem czasu trwania dźwięku. W tym przypadku skryptor zanotował pełną klauzulę III tonu, z trzema dźwiękami *do* na początku. Tak zapisana kadencja psalmowa powinna mieć pierwszeństwo przed innymi formami tego tonu psalmowego, bowiem tylko ona umożliwi prawidłowe podtekstowanie tropu *euouae* – charakterystycznego zakończenia psalmu (*saeculorum amen*). Praktyka średniowiecznych kopistów jednak zwyczajowo pomijała jedną nutę *do*, pozostawiając pozostałe dwie (np. *do do la-do la sol*). Tak więc obie wersje graficzne – z dwiema i trzema nutami *do* są sobie równoważne co do znaczenia. Z kolei dwie nuty *la* (*do do la-do la la sol*) nie stanowią, jak chciałby Autor, bipunctum, czyli przedłużenia czasu trwania dźwięku lecz jest to forma jak najbardziej właściwa dla słowa z akcentem daktylicznym. Współczesne wydanie watykańskie takie miejsce oznacza białą nutą (*nota excavata*).

Omawiając kadencje kantyków, na s. 145 Ks. Wiśniewski prawidłowo diagnozuje końcowe bipunctum w klauzuli D. Alternatywne rozwiązanie, antepenultima nie wchodzi w tym przypadku w rachubę z jednego, ważnego powodu: nuta uzupełniająca w tym zakończeniu umiejscowiona jest na stopniu *sol*, zaraz za pes *sol-la*, co łatwo sprawdzić choćby w wydaniu watykańskim. Całe zakończenie przedstawione w przykładzie 12 nie jest też żadną nowością. Melodycznie jest tożsama z zakończeniem D, natomiast pominięcie grupowania nut należy złożyć na karb pewnej manieri pisarskiej, która dojdzie mocno do głosu zwłaszcza pod wiek XVI. Przykładem aż nadto wyraźnym tego zwyczaju jest dwutomowy antyfonarz benedyktynek z I poł. XVII w. przechowywany w klasztorze w Żarnowcu.

Poważniejszy błąd wkraść się przy okazji omawiania udziału poszczególnych modi w kształtowaniu tonalnego oblicza oficjum o św. Zygmuncie. Autor, powołując się na opracowanie Cz. Grajewskiego, napisał, że terminacje VII tonu stanowią ok. 1% zakończeń psalmowych w źródłach diecezjalnych (s. 147). Otóż, Cz. Grajewski w przytoczonej pracy ustalił tę wartość na 13,9%. Ks. P. Wiśniewski pomylił udział całego VII tonu w tworzeniu psalmodii brewiarzowej z wartością 1%, którą osiąga tylko jedna z kategorii tego tonu, zresztą wcale nie najistotniejsza, w dodatku nie w odniesieniu do wszystkich zakończeń, ale wyłącznie do terminacji VII tonu. A to zasadnicza różnica.

Podobnie, nieco zniekształcona została wypowiedź K. Szymonika o VII tonie (s. 148). Znów, chodzi wyłącznie o dwa zakończenia tego tonu, a nie wszystkie, jak odczytał to Ks. Wiśniewski. Zresztą, opinia K. Szymonika, jakoby nawet tylko owe dwie klauzule wskazane przez niego powstały później, gdyż nie odnotowały ich najstarsze manuskrypty, nie jest prawdziwa. Obie zanotował np. autor *Commemoratio brevis*.

Niewielkiego dopowiedzenia wymaga też kwestia numerycznego następstwa modi. Słusznie stwierdził Ks. P. Wiśniewski, że kompozytor oficjum *Gaudeat ecclesia* posługuje się tą zasadą, jednak w szerszym zakresie niż to zauważył Autor na s. 149. Antyfony laudesowe wykazują numeryczne następstwo od I do VI modus (nie tylko do V) z tego względu, że do tego szeregu włączyć

trzeba szóstą antyfonę (ad Benedictus), która w obu rękopisach skomponowana jest właśnie w modus VI. Ks. Wiśniewski potraktował rozłącznie antyfony psalmodii maior i minor, a w konsekwencji nie poradził sobie z pozorną sprzecznością między predylekcją antyfon kantykowych do modus I i VIII a rzeczywistym stanem w oficjum o św. Zygmuncie. Potwierdzenie zasady numerycznego następstwa modus antyfon np. laudesowych można odnaleźć w innych źródłach, np. w krakowskim ms. 52 (Translacja św. Wacława). Niektóre oficja, np. o św. Grzegorzcu Wielkim, Zwiastowaniu Pańskim, św. Małgorzacie, wykazują jeszcze dalej posuniętą konsekwencję w stosowaniu tej zasady: Antyfony matutinalne są ułożone od I do VIII modus (pierwsze osiem), następna, dziewiąta jest skomponowana w I modus, i kolejnych sześć antyfon, laudesowych, ułożono w sekwencji modalnej II-VII. Zdarza się, co prawda, że antyfony ad Benedictus tę kolejność zakłóca (przykłady w antyfonarzu łaskim i gnieźnieńskim). Co jeszcze bardziej interesujące, istnieją oficja (np. Nawiedzenie NMP) wykazujące oprócz normalnego także wsteczne następstwo modi, choć nie zawsze antyfony ad Benedictus jest w takim łańcuchu uwzględniona. Natomiast dobór modalności antyfony ad Magnificat rzeczywiście często wykazuje odstępstwa od generalnej zasady kolejności modalnej, choć w przypadku oktawy św. Zygmunta można łatwo doszukać się prawidłowości: pięć antyfon niespornych (I-V modus) plus szósta, ad Magnificat w VI modus.

Warto zatrzymać się jeszcze krótko nad opisywanym przez Ks. Wiśniewskiego problemem źródeł melodyki utworów. Trudno, wydaje się, udowodnić, że kompozytor czerpał materiał muzyczny właśnie z oficjum o Bożym Ciele. Co interesujące, trudno także temu zaprzeczyć. Wiadomo, że chorał gregoriański posługiwał się tzw. formułami melodycznymi – określonymi zwrotami, które należały do obiegowych, stanowiących najbardziej tradycyjny podkład chorału. Do przykładu 40 (s. 189) można dołączyć jeszcze, jako ilustrację wywodu, kilka innych antyfon: *Per arma iustitiae, De quinque panibus, Admoniti magi, Tu es pastor ovium, Dominus veniet occurrite*, jak widać należących do różnych oficjów, nie tylko Bożego Ciała. Analogicznie, do przykładu 41 można doliczyć incipity innych antyfon w III modus: *Quando natus est, Favus distillans, O gloriosum, Haec est quae nescivit* itp. Także antyfony w II modus podane przez Autora na s. 190 nie stanowią novum, bowiem zawierają charakterystyczną intonację tego modus. W innym miejscu Ks. Wiśniewski wykazał się znajomością zagadnienia i poprawnie odczytał formułę intonacyjną I modus (przykł. 49, s. 194). Dopowiedzieć w tym miejscu można, że już F. A. Gevaert wyizolował w oficjum brewiarzowym około 40 typów melodycznych antyfon, stąd wskazanie na konkretny przykład jako wzorzec melodyczny może być mylące. Co innego, gdyby udało się zlokalizować taki wzorzec w monodii liturgicznej. W takim wypadku rzeczywiście można byłoby pokusić się o stwierdzenie zależności wprost, choć także bez pewności.

Na koniec odnotujmy jeszcze usterki techniczne dotyczące mylących przykładów nutowych na s. 144 (podana kadencja należy do IV, a nie V tonu, por. przykł. 10, s. 143) i s. 173 (por. zapis na s. 228 i 246). Trochę szkoda, że Autor nie pokusił się o zamieszczenie w pracy choćby kilku fotokopii wybranych kart z zapisem oficjum, które analizuje. Praca zyskałaby jeszcze dodatkowy wymiar dokumentacyjny. Fotografia zamieszczona na okładce książki jest dekoracją i rolę poznawczą spełnia w marginalnym stopniu.

Powyższe uwagi nie dominują, rzecz jasna, nad pozytywnymi stronami pracy. Monografia ks. P. Wiśniewskiego jest znaczącym osiągnięciem muzykologii polskiej. Można chyba powiedzieć, że spośród opracowań historyczno-muzykologicznych, dotyczących oficjów znajdujących się w polskich źródłach, ta jest najpełniejszą i najbardziej wyczerpującą. Docenić należy duży wysiłek włożony w przygotowanie dysertacji, która jest nie tylko rekapitulacją dotychczasowego stanu wiedzy, ale również jego aktualizacją. Autor wykorzystuje bogatą bibliografię, zwłaszcza obcojęzyczną, pieczołowicie ustala fakty, analizuje i porównuje niekiedy sprzeczne informacje pochodzące z różnych źródeł. Starannie waży słowa i z dużą kulturą formułuje opinie, bardzo często odwołując się do innych publikacji.

Budząca uznanie praca ks. P. Wiśniewskiego z pewnością zainteresuje badaczy średniowiecznej kultury muzycznej Polski. Jest bowiem rzetelnie udokumentowaną pozycją opisującą w sposób całościowy od strony historycznej i muzykologicznej oficjum istotne dla poznania obrazu liturgii sprawowanej w Płocku – ważnym ośrodku religijno- kulturalnym na mapie Polski.

Czesław Grajewski
UKSW Warszawa

Musica Sacra 2, red. Janusz Krassowski, Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku, Gdańsk 2006, ss. 178.

Drugi zeszyt wydawnictwa *Musica Sacra* jest kontynuacją zainicjowanego w 2005 roku cyklu publikacji stanowiących dokumentację sesji naukowych pt. „Musica Sacra” poświęconych problematyce muzyki kościelnej, organizowanych corocznie w ramach – i istniejącego w strukturach Wydziału Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej i Rytmiki Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku – Zakładu Muzyki Kościelnej oraz specjalności muzyka kościelna. Publikacja *Musica Sacra 2* jest 72. tomem z serii Prac Specjalnych Akademii Muzycznej w Gdańsku. Problematyka związana z muzyką sakralną w środowisku tej uczelni cieszy się dużym zainteresowaniem, zarówno w kręgu kadry naukowej, jak i wśród studentów. Recenzowana książka jest zbiorem dziesięciu artykułów, wśród których są referaty wygłoszone podczas zorganizowanej w dniach 28-29 marca 2006 roku wspomnianej sesji (6), jak również prace różnych autorów, związane z twórczością muzyczną inspirowaną pierwiastkami religijnymi (4). Treść artykułów zarysowana została w trzech interdyscyplinarnych aspektach: prawnokościelnym, praktyki muzycznej i historycznym.

Zbiór *Musica Sacra 2* otwiera artykuł ks. Wojciecha P. Grygla pt. *Muzyka jako echo natury* (s. 11-20). Autor podejmuje próbę usystematyzowania wyników badań związanych z wpływem elementów świata natury na bogactwo problemów estetyki muzycznej. Ks. Grygiel nie ogranicza swych naukowych dociekań jedynie do ustosunkowania się do dwóch przeciwstawnych sobie nurtów estetycznych: tożsamego z klasyczną koncepcją piękna esencjalizmu oraz nurtu antyesencjalistycznego, lecz podejmuje interesujące go zagadnienie w szerszym kontekście. Poddaje analizie zjawisko dźwięku od strony funkcji fizycznych uwarunkowań środowiska naturalnego, w którym dźwięk powstaje. Problem ten jest istotny dla muzyki, ponieważ uwarunkowania te mają znaczący wpływ na walor estetyczny ostatecznego efektu odbioru muzyki przez słuchacza. W centrum uwagi autor stawia relacje między filozoficznym zagadnieniem matematyczności przyrody a językiem matematyki, będącym pomocnym w analizie konstrukcji muzycznej. Oś tematyczną pracy stanowi porównanie aspektu statycznego muzyki jako echa natury oraz aspektu dynamicznego uwzględniającego kontekst kosmiczny echa natury jako rezultatu ewolucji, której efektem stało się zestrojenie efektów dźwiękowych w przyrodzie z postrzeganiem zmysłowym człowieka. Konkluzji swoich refleksji autor nadaje zabarwienie teologiczne, dowodząc, iż muzyka rozumiana jako echo natury jest jednocześnie echem stwórczego dzieła Boga.

W drugim referacie Remigiusz Pośpiech podejmuje temat *Muzyka religijna poza celebracjami liturgicznymi w świetle dokumentów Kościoła* (s. 21-37). Intencją autora jest uwrażliwienie czytelnika na problem funkcjonowania muzyki w obiektach sakralnych poza strukturami liturgii, a więc w ramach różnego rodzaju koncertów, oraz przybliżenie treści dokumentów normujących kwestię kultury muzycznej Kościoła katolickiego. Czyni to w związku z dostrzegalnym dość powszechnie szeregami wątpliwości, nieporozumień, a nawet nadużyć, których źródłem jest na ogół ignorancja w tym zakresie. Artykuł rozpoczyna się nakreśleniem historycznej perspektywy rozwoju muzyki

religijnej. Autor krótko komentuje dokumenty papieskie podejmujące kwestie muzyki kościelnej, począwszy od czasów średniowiecza do końca XIX wieku. Myśl przewodnia referatu, dotycząca problematyki muzyki religijnej prezentowanej poza liturgią w kościelnym prawodawstwie liturgiczno-muzycznym, nakreślona została w trzech punktach: 1. Dokumenty przedsoborowe (motu proprio św. Piusa X *Inter pastoralis officii sollicitudines* z 1903 r., encyklika Piusa XII *Musicae sacrae disciplina* z 1955 r., Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów *De Musica sacra et sacra Liturgia* z 1958 r.); 2. Dokumenty posoborowe (Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów *Musica sacra* z 1967 r.); 3. Instrukcja Kongregacji Kultu Bożego *Koncerty w kościołach* z 1987 r. Autor koncentruje swoją uwagę na ostatnim, najbardziej aktualnym dokumencie, który szerzej omawia.

Kolejny referat dotyczy zagadnienia funkcji muzycznych w liturgii Kościoła katolickiego. Autorem artykułu *Liturgiczne funkcje muzyczne: kantor i psalterzysta. Historia i terażniejszość* (s. 38-45) jest ks. Mariusz Klimek. W pierwszej części obydwie funkcje ujęte zostały w aspekcie historycznym, druga część ukazuje natomiast zakres obowiązków przypisanych do posługi kantora i psalterzysty. Tematyka artykułu dotyczy niezwykle aktualnego problemu. Wobec powszechnej dziś błędnej identyfikacji obydwu funkcji, autor uświadamia czytelnika o odrębności zakresu obowiązków przysługujących kantorowi i psalterzyście. Codzienna praktyka uczy jednak, że przeważnie wchodzą one w zakres pracy organisty liturgicznego.

Następny artykuł także podejmuje praktyczny aspekt muzyki liturgicznej. Arkadiusz Wanat podjął temat *Psalmy w praktyce liturgicznej Kościoła* (s. 46-57). Opracowując zagadnienie śpiewu, szczególnie śpiewu psalmów, autor sięga do źródła – tekstu biblijnego. W następnej kolejności przedstawia psalmy pod względem gatunku literackiego, przybliża ich symbolikę, przytacza najbardziej znane polskie przekłady psalmów oraz umiejscowienie i znaczenie śpiewu psalmów w liturgii. Autor zawarł w tekście własne uwagi krytyczne i sugestie.

W artykule *Świątynia jako miejsce spotkania człowieka z pięknem* (s. 58-67) ks. Robert Kaczorowski dotyka fenomenu świątyni stanowiącej miejsce tworzące wyjątkowy klimat sprzyjający duchowemu rozwojowi człowieka. Autor dotyka kwestii walorów estetycznych jakimi powinien odznaczać się dom Boży, aby skutecznie spełniał funkcję zbliżania człowieka do Boga i ukazywał wspaniałość piękna rzeczywistości transcendentnej. Nawiązując do przekazów biblijnych, teologicznych koncepcji oraz chrześcijańskiej tradycji, snuje refleksje nad symbolicznym wymiarem świątyni i piękna. Przybliża znaczenie przestrzennego położenia świątyni, wyjaśnia symbolikę ołtarza – centralnego miejsca służącego składaniu ofiar oraz pozostałych, najważniejszych części wnętrza świątyni. W podsumowaniu stwierdza, że źródłem wszelkich ludzkich zabiegów dążących do osiągnięcia estetycznego piękna świątyni oraz splendoru sprawowanej w niej liturgii jest wspaniałość Boga, do którego człowiek zwraca się w modlitwie. Są one jednak tylko namiastką piękna Boga, który ze swej natury jest samą Miłością, Dobrem i Pięknem, i pełne osiągnięcie go jest dla człowieka niemożliwe.

Dwie kolejne prace poruszają kwestie posługi organisty w Kościele. Ewa Rytel podejmuje temat *Funkcja organisty we współczesnym Kościele w Polsce w świetle badań* (s. 68-78) Autorka prezentuje wyniki własnego sondażu przeprowadzonego na 120 osobach w różnym wieku, pochodzących z różnych środowisk. Inspiracją stały się dla niej zróżnicowane opinie dotyczące roli muzyki w obrzędowości katolickiej (autorka sama pełni funkcję organisty liturgicznego). Zasadniczym celem przeprowadzonych badań jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie: na czym powinna polegać posługa organisty liturgicznego? Referat składa się z dwóch części. W pierwszej zasygnalizowane zostały zasadnicze treści posoborowego nauczania Kościoła odnoszące się do problematyki muzyki sakralnej. Autorka skupiła się na określeniu muzyki kościelnej, opisie funkcji organisty i kantora, wskazała także normy dotyczące instrumentarium. W drugiej części, bazując na wynikach przeprowadzonych badań, ukazuje sposób postrzegania roli organisty w Kościele. W oparciu o wyniki ankiety kreśli obraz przeciętnego polskiego katolika – stan jego świadomości liturgicznej i gustu estetycznego.

Praca Andrzeja Szadejko dotyczy teoretycznych i praktycznych problemów *Kształcenia organistów w Wyższej Szkole Muzyki Dawnej Schola Cantorum Basiliensis w Bazylei* (s. 79-91). Zaznaczyć należy, że uczelnia jest jedną z niewielu w Europie specjalizujących się w nauczaniu muzyki według dawnych praktyk wykonawczych. Wszelkie spostrzeżenia zawarte w referacie, obszernie komentarze i opinie, oparte zostały na osobistym doświadczeniu autora. Jest on absolwentem Hochschule für Alte Musik „Schola Cantorum Basiliensis” w klasie organów oraz śpiewu, ukończył w tej uczelni także kurs kompozytorski. Na wstępie autor przybliża postać założyciela Schola Cantorum Basiliensis – Paula Sachera oraz najistotniejsze fakty z dziejów uczelni. W pierwszej części przedstawiona została ogólna charakterystyka systemu nauczania: organizacja studiów, charakterystyczne cechy nauczania niektórych przedmiotów teoretycznych, wybrane elementy systemu kształcenia (warsztaty tematyczne, współpraca studencka i projekty koncertowe) oraz zbiory biblioteczne. W drugiej części autor skupia się na prezentacji cech charakterystycznych systemu nauczania organistów. Przedstawia kolejno: tematy i organizację studiów, instrumentarium uczelni, rolę wycieczek organoznawczych oraz system egzaminów i występy publiczne związane z procesem kształcenia artystycznego. Generalną cechą procesu nauczania w Schola Cantorum Basiliensis, której wartość autor szczególnie podkreśla, jest łączenie wiedzy teoretycznej z doskonaleniem praktycznych umiejętności muzycznych. Powszechna jest ponadto praktyka pogłębiania wiedzy w ramach zajęć fakultatywnych. W ramach kształcenia organistów kładzie się nacisk na jak najdoskonalsze opanowanie umiejętności gry solowej i zespołowej.

Cykl referatów wygłoszonych podczas sesji „Musica Sacra” poszerzony został w omawianej publikacji o tekst Romana Gruczy, który podejmuje temat *Stanisław Moniuszko i jego muzyka religijna* (s. 92-102). Stanowi on próbę polemiki z cytowanym na wstępie fragmentem książki Witolda Rudzińskiego pt. *Stanisław Moniuszko* (Kraków 1954), w którym autor stwierdza, że „wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu Moniuszko nie czuł się pewnie na gruncie muzyki kościelnej” oraz że „twórczość religijna miała charakter wybitnie marginesowy i w dorobku Moniuszki nie zajęła wybitnego miejsca”. R. Grucza zaprzecza tej tezie, tłumacząc poniekąd stanowisko W. Rudzińskiego nieprzychylnymi dla religii i Kościoła czasami, w których książka została opublikowana. R. Grucza przybliża najważniejsze fakty z życia S. Moniuszki, które zaważyły na jego postawie patriotycznej i religijnej (kompozytor odznaczał się głęboką wiarą i pobożnością). Na potwierdzenie swojego poglądu autor wskazuje na religijne inspiracje oraz sakralny charakter dużej części dorobku twórczego kompozytora. Poddaje krótkiej analizie opracowania pieśni kościelnych Moniuszki, jego twórczość organową i chóralną. Szczególne znaczenie przypisuje skomponowanym przez niego cyklom mszalnym oraz *Litaniiom Ostrobramskim*. Podsumowując, wskazuje na wielką, lecz jeszcze wciąż nie do końca odkrytą, wartość twórczości S. Moniuszki i jej nieocenione znaczenie dla polskiej kultury religijnej, w szczególności dla kultury muzycznej Kościoła katolickiego.

W publikacji zamieszczony został jeszcze jeden artykuł ks. Roberta Kaczorowskiego zatytułowany „*Msze za umarłych*” ze *Śpiewnika ks. Kellera z 1871 roku* (s. 103-125), który jednak nie został zreferowany podczas sesji. Autor poddaje analizie teksty i muzykę cykliów mszy za zmarłych zawartych w wydanym w Pelplinie (1871) *Śpiewniku Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* ks. Szczepana Kellera. Zaznaczyć należy, że wiek XIX odznaczał się dynamicznym rozwojem formy pieśni mszalnej w języku polskim, co było związane z kształtującym się wówczas cecyliąńskim ruchem odnowy muzyki kościelnej. Ks. Kaczorowski ilustruje w tabeli miejsca występowania pieśni mszalnej podczas nabożeństwa żałobnego zgodnie z obowiązującymi przepisami liturgii trydenckiej. W dalszej części pracy poddaje analizie teologicznej oraz analizie warstwy semantycznej teksty pieśni „mszy za umarłych”. Autor dołączył do pracy aneks, w którym zamieścił teksty pieśni wybranych „mszy za umarłych” znajdujących się w omawianym śpiewniku.

Publikację zamyka referat ks. Roberta Tyrały pt. *Odnowa muzyki kościelnej w Polsce od końca XIX wieku do wybuchu II wojny światowej* (s. 126-155). Zawiera on syntetyczne spojrzenie na zainicjowaną przez ruch cecyliąński (Allgemeiner Cäcilien-Verein i Towarzystwo św. Wojciecha)

reformę muzyki Kościoła katolickiego przełomu XIX i XX wieku. Autor przedstawia zróżnicowany w trzech zaborach, na ogół mizerny stan ówczesnej muzyki kościelnej oraz rolę najważniejszych polskich ośrodków religijnych w dziele naprawy tej sytuacji (Poznań, Gniezno, Pielpin, Lwów, Kraków, Tarnów, Przemysł, Warszawa, Płock, Włocławek, Katowice, Wrocław). Na pierwszy plan wysuwają się cenne inicjatywy zmierzające do podniesienia poziomu muzyki liturgicznej: zakładanie szkół organistowskich, związków organistów i chórów kościelnych, organizacja kongresów muzyki kościelnej, publikacja dokumentów Kościoła, czasopism i innych wydawnictw propagujących idee cecylikańskie. Ks. Tyrała omawia działalność czołowych polskich reformatorów, głównie absolwentów Kirchenmusikschule w Regensburgu, i ich osobisty wkład w odnowę życia muzycznego Kościoła.

Na końcu publikacji zamieszczono *Noty o autorach* (s. 156-159) oraz program sesji naukowej „Musica Sacra” (s. 160-161). Wydawnictwo zaopatrzone zostało ponadto w dodatek nutowy, który stanowi partytura *Mszy polskiej ku czci świętej Jadwigi* na 4-głosowy chór mieszany i organy Józefa Orszulika (1896-1974) (s. 162-178).

Recenzowana publikacja z powodzeniem spełnia wyznaczone jej cele: dokumentację przebiegu sesji naukowej „Musica sacra”, która odbyła się w dniach 28-29 marca 2006 roku w Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku oraz prezentację szerokiego gronu czytelników treści referatów wygłoszonych podczas tej sesji. Zawiera również dołączone, niezwiązane z sesją, prace różnych autorów. Książka jest cennym wydawnictwem popularyzującym zagadnienia wyłaniające się z obszarów muzyki i sacrum. Niewiele tego typu spotkań naukowych finalizowanych jest publikacją książkową, tym bardziej godna polecenia jest ta pozycja. Tematyka artykułów ukazująca istotne problemy życia muzycznego Kościoła zmusza czytelnika do głębszej refleksji, stąd prezentowana praca powinna zainteresować każdego zaangażowanego w dziedzinę kultury muzycznej Kościoła.

Ks. Janusz Drewniak

Jarosław Wąsowicz SDB, *Biało-zielona „Solidarność”. O fenomenie politycznym kibiców gdańskiej Lechii 1981-1989*, Oficyna Wydawnicza FINNA, Gdańsk 2006, ss. 313, fotografie.

W rocznicę wprowadzenia stanu wojennego i wydarzeń grudniowych na Wybrzeżu w grudniu 2006 r. w gmachu biblioteki PAN w Gdańsku odbyła się uroczysta promocja książki, wydanej przez Oficynę Wydawniczą FINNA, autorstwa ks. Jarosława Wąsowicza SDB, pt. „*Biało-zielona Solidarność. O fenomenie politycznym kibiców gdańskiej Lechii 1981-1989*”. Autor dedykował ją swojemu zmarłemu przyjacielowi Tadeuszowi Duffkowi, wielkiemu sympatykowi Lechii, a jednocześnie działaczowi gdańskiej opozycji młodzieżowej. W promocji książki wzięli udział: przedstawiciele władz miejskich z prezydentem Gdańska Pawłem Adamowiczem na czele, przedstawiciele Uniwersytetu Gdańskiego z prof. Markiem Andrzejewskim (IH UG) i Instytutu Pamięi Narodowej Oddziału w Gdańsku z dr. Mirosławem Golonem na czele oraz parlamentarzyści: marszałek Senatu – Bogdan Borusewicz i poseł RP z ramienia PiS – Jacek Kurski.

Ks. Jarosław Wąsowicz – salezjanin, kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej i doktorant na Wydziale Nauk Historycznych UMK w Toruniu – już od czasów studenckich zajmuje się historią najnowszej Polski. Szczególnie bliskie jest mu zagadnienie opozycji młodzieżowej w PRL w latach 80. XX w., w które wpisuje się również, będąca już na ukończeniu, jego rozprawa doktorska pt. *Niezależny ruch młodzieżowy w Gdańsku 1981-1989*.

Lata 80. XX w. były okresem wielu dramatycznych wydarzeń w dziejach Polski z wprowadzeniem stanu wojennego na czele. Jednocześnie był to również czas wielu wspaniałych społecznych inicjatyw niepodległościowych. W świadomości społecznej kibice piłkarzy generalnie są postrzegani jako chuligani. Mimo to, światowej nauce nie jest obce zjawisko niepodległościowych dążeń sympatyków piłki nożnej, chociażby za sprawą kibiców Barcelony będących katalizatorem katalońskiego ruchu niepodległościowego. Również i w Polsce można odnaleźć miejsce, gdzie wcześniejsze, raczej spontaniczne działania, zmieniły się w latach 80. w systematyczne i otwarte negowanie komunistycznej rzeczywistości. Takim miejscem był stadion Lechii Gdańsk. To co wydarzyło się w latach 1981-1989 na stadionie przy ul. Traugutta w Gdańsku, na ulicach tego miasta oraz na stadionach i ulicach wielu innych miast, gdzie z racji meczów wyjazdowych znaleźli się kibice gdańskiej Lechii, można uznać za fenomen, w którym unaczyniły się niepodległościowe dążenia sympatyków piłki nożnej. Praca ks. J. Wąsowicza poświęcona jest pamięci tych cichych, a zarazem zapomnianych bohaterów walczących o suwerenną Polskę. Bez takich osób nawet trudno sobie wyobrazić przetrwanie i zwycięstwo Solidarności. Z tym większym uznaniem należy powitać ukazanie się na rynku wydawniczym tej, nowatorskiej na gruncie polskim, książki pióra ks. Jarosława Wąsowicza, który sam jako kibic Lechii Gdańsk, a zarazem członek Federacji Młodzieży Walczącej był aktywnym uczestnikiem tamtych wydarzeń.

Omawiana praca przedstawia fenomen polityczny kibiców Lechii Gdańsk w latach 1981-1989. Autor nie ogranicza się jednak jedynie do chronologii nakreślonej w tytule pracy, uwzględniając również lata wcześniejsze, które doprowadziły do powstania tego fenomenu. Nakreśla ponadto tradycje, i wynikającą z nich działalność, które przetrwały wśród sympatyków Lechii do naszych czasów.

Recenzowana książka została oparta na szerokiej bazie źródłowej (materiały archiwalne przechowywane w: Archiwum Państwowym w Gdańsku, archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddziału w Gdańsku, a także relacje uczestników wydarzeń oraz oficerów SB). Autor starannie wykorzystał również prasę bezdebitową oraz literaturę przedmiotu (również publicystyczną), która jednak przedstawia się bardzo skromnie.

Praca składa się z: przedmowy prezydenta miasta Gdańska – Pawła Adamowicza, wspomnień pośmiertnych ks. Henryka Jankowskiego oraz p. Bogusława Duffka o śp. Tadeuszu Duffku, któremu książka została dedykowana oraz trzech zasadniczych rozdziałów. Pierwszy jest naukowym opracowaniem zagadnienia, zaś drugi i trzeci rozdział zawiera edycję materiałów, odpowiednio: relacje uczestników wydarzeń oraz wydanych publikacji lub ich fragmentów, które zostały zebrane w prasówkę. Książkę wzbogacają ponadto liczne i niezmiernie ciekawe fotografie ze zbiorów prywatnych Tadeusza Duffka, Roberta Kwiatka i znanego fotografa gdańskiego Macieja Kosycarza, które ukazują wydarzenia od początku lat 80. aż po czasy nam współczesne. Dodatkową atrakcją stanowi załączona do książki płyta DVD z nagraniem przez telewizję Rai Uno relacją z meczu Lechia Gdańsk – Juventus Turyn, który odbył się w ramach rozgrywek o Puchar Zdobywców Pucharów 28 września 1983 r.

Pierwszy rozdział (s. 19-83) jest naukowym wykładem przedstawiającym fenomen polityczny kibiców gdańskiej Lechii. Autor ukazał w nim jego narodziny, trwanie oraz przejawy działalności kibiców po upadku komunizmu w Polsce świadczące o przetrwaniu tradycji lat 80. XX w. Na wstępie omówiona została geneza powstania książki, której pomysł zrodził się już podczas studiów autora na UMK w Toruniu. Ks. J. Wąsowicz podczas ćwiczeń z historii najnowszej w swej wypowiedzi wskazał na trzy główne miejsca oporu wobec władz komunistycznych w Gdańsku: Stocznnię Gdańską, kościół św. Brygidy oraz stadion Lechii przy ul. Traugutta, co spotkało się z ostrą reprymendą jednej z wykładowczyń, która stwierdziła: „*Co też pan opowiada za bzdury, jaka Lechia, jacy kibice. Wszyscy wiedzą, że to zwykli chuligani*” (s. 22). Drugim ważnym momentem dla powstania tej książki było spotkanie po latach autora z Tadeuszem Duffkiem, który całym sercem zaangażował się w zbieranie materiałów.

Ks. J. Wąsowicz omawia następnie początki kształtowania się nieformalnego środowiska kibiców (inicjatorem powstania w 1973 r. pierwszego w Polsce „Klubu Kibica” był Tomasz Wołek znany później opozycjonista i dziennikarz, zaś I wiceprezesem był Donald Tusk obecny lider PO)¹⁴ oraz innych tradycji, które zostały rozwinięte w latach późniejszych. Autor podkreśla, że wydarzeniem, które wywarło trwały wpływ na społeczeństwo Wybrzeża był Grudzień’70. W dalszej części rozdziału omawia w porządku rzeczowo-chronologicznym przejawy działalności kibiców Lechii Gdańsk: począwszy od zdobycia Pucharu Polski w 1983 r., poprzez mecze z Juventusem Turyn, liczne wyjazdy, uliczne manifestacje po mszach św. w kościele św. Brygidy, zaangażowanie w działalność szkolną, wydawniczą i akcje grup wykonawczych Federacji Młodzieży Walczącej (np. bojkot wyborów do Sejmu w 1985 r., którego pomysłodawcą i jednym z wykonawców był Jacek Kurski), udział w strajkach w maju i sierpniu 1988 r., na działalności w wolnej Polsce kończąc (np. odbudowa klubu przez jego sympatyków od najniższej ligi, udział w wyborach samorządowych w 2002 r. – komitet wyborczy „Naprzód Lechio”, działalność charytatywna i in.).

Bardzo dużą wartość przedstawia rozdział drugi recenzowanej pracy (s. 85-216), w którym ks. J. Wąsowicz zebrał (zgrywane w latach 2003-2006) i opublikował wspomnienia kibiców i działaczy gdańskiej Lechii. Wprowadził tym samym do obiegu naukowego nietypowy wybór źródeł, mianowicie relacje ustne trzydziestu dwóch naocznych świadków i uczestników antykomunistycznych wydarzeń, które potwierdzają tezę o fenomenie politycznym sympatyków gdańskiego klubu. Relacje te są bardzo cennym świadectwem i źródłem historycznym zarazem, ponieważ są reprezentatywne dla całego środowiska związanego z Lechią Gdańsk, które walczyło w latach 80. za sprawę Solidarności. Tym cenniejszym, że wśród wspomnień zachowały się relacje ludzi nauki (prof. M. Andrzejewskiego), członków podziemnych organizacji niepodległościowych – Ruchu Młodej Polski, NZS, NSZZ „Solidarność” (Miroslawa Rybickiego wieloletniego działacza RMP i Solidarności, brata znanego polityka Sławomira, Zbigniewa Wnuka i Krzysztofa Łopuszyńskiego członków Solidarności, Jacka Kurskiego, Mariusza Popielarza członka NZS), członków FMW Region Gdańsk (Roberta Kwiatka, Dariusza Krawczyka, Tadeusza i Andrzeja Duffków, Tomasza Stoppy i in.) oraz sympatyków innych klubów (Legii Warszawa i Śląska Wrocław). Ogromną większość świadków tych wydarzeń cechuje głęboko zakorzeniona tradycja walki o niepodległość Polski mająca swe źródło m.in. w pochodzeniu z rodzin wysiedlonych ze Wschodu po II wojnie światowej (głównie z Wileńszczyzny), walką pokolenia ich dziadków w szeregach AK (np. braci Duffków, Sławomira Tarasowa i in.) oraz postawą pokolenia ich rodziców, którzy nawet ginęli za swe przekonania np. podczas wystąpień w Gdańsku w grudniu 1970 r. (np. ojciec Jacka Sengera). Mimo tego, że przyszli badacze korzystający z tych relacji będą musieli dokonać ich weryfikacji i oceny z uwagi na zawodność ludzkiej pamięci (wskazują na to zdarzające się błędnie podawane daty wydarzeń i inne nieścisłości) oraz konieczność przeprowadzenia krytyki źródeł historycznych, nie można im jednak zarzucić braku autentyczności. Wskazuje na to chociażby szczerść poszczególnych osób relacjonujących tamte wydarzenia. Niektórzy z nich sami o sobie mówili, że byli bardziej kibicami niż działaczami podziemia, mimo tego, że aktywnie uczestniczyli w różnych przejawach działalności opozycyjnej, która, jak sami to określili, była jakby „przy okazji” (np. Maciej Mikułko). Inni z kolei kierowali się właśnie solidarnościową atmosferą panującą na stadionie Lechii, mniej interesując się samą piłką nożną (np. Andrzej Wierzbicki). Największą grupę stanowili jednak ci, którzy na równi traktowali obie te sprawy, całym sercem angażując się w działalność antykomunistyczną oraz na rzecz gdańskiej Lechii (np. bracia Duffkowie, D. Krawczyk, Z. Wnuk, J. Kurski i in.). Niezmiernie cennym uzupełnieniem wspomnień kibiców i działaczy Lechii są dokonane przez nich oceny współczesnej Polski oraz swojej własnej działalności i postawy. W wielu wypadkach przebija z nich ogromna

¹⁴ Warto wymienić kilku bardziej znanych kibiców Lechii, poza już wymienionymi, którzy są dziś znanymi politykami, dziennikarzami i naukowcami: Maciej Płażyński, Aleksander Hall, Sławomir Rybicki, Jacek Kurski, Piotr Adamowicz, Piotr Semka, Jerzy Borowczak (zainicjował strajk w Stoczni w sierpniu 1980 r.), historycy: prof. Marek Andrzejewski i nieżyjący już dr hab. Przemysław Smolarek oraz wielu innych.

dojrzałość. Warto w tym miejscu zacytować jedną z takich ocen, której dokonał Jarosław Wierzbicki: „*Nie jestem dzisiejszą Polską rozczarowany. Uważam, że Polacy na swój sposób nie dorosli do wolności, ale z czasem nauczą się żyć w wolnym kraju. Sam dzisiaj nie interesuję się aż tak bardzo polityką jak kiedyś. Odrzucam wszelkie skrajności, a poglądy zawsze będę miał prawicowe. Nie jesteśmy żadnymi bohaterami ani gwiazdami. Takich jak my na Lechii było wielu. Poświęcili swój czas i ryzykowali. Przynam się, że mieliśmy opory, żeby tutaj przyjąć i nagrać się na taśmę, bo nie chcemy się niczym chwalić. Doszliśmy jednak do wniosku, że mówiąc o nas opowiadamy o tych wszystkich zwykłych chłopakach, którzy tutaj przychodzili i ryzykowali kariery, zdrowie, a nawet i życie, za wolność i „Solidarność”. Chwała im za to. Dzięki!*” (s. 106).

W ostatnim rozdziale (s. 217-301) ks. J. Wąsowicz zebrał w prasówkę w układzie chronologicznym wydane publikacje lub ich fragmenty dotyczące antykomunistycznych wystąpień kibiców biało-zielonych. Prasówka została podzielona na trzy części: 1) od wprowadzenia stanu wojennego do protestów robotniczych 1988 r., 2) w całości została poświęcona strajkom z maja i sierpnia 1988 r., 3) dokumentuje czas przemian ustrojowych poczynając od pertraktacji przy okrągłym stole na czasach nam współczesnych kończąc. W rozdziale tym znalazły się m.in.: artykuły publicystyczne z prasy oficjalnej oraz drugiego obiegu, relacje, reportaże, wspomnienia działaczy „Solidarności”, wywiady (np. z L. Wałęsą) oraz fragmenty z publikacji naukowych. Autorami zebranych tekstów są np.: J. Kurski, D. Tusk oraz redaktorzy: T. Wołek, Jerzy Dudała i Roman Zieliński.

Książka nie posiada klasycznego, podsumowującego, zakończenia. Można je w zasadzie odnaleźć w podsumowaniu I rozdziału w przytoczonych przez autora słowach Prezydenta RP Lecha Wałęsy, które wypowiedział dnia 22 czerwca 2003 r. z okazji 20 rocznicy zdobycia przez Lechię Pucharu Polski. Prezydent symbolicznie podziękował kibicom za ich patriotyczną postawę w czasach komunistycznych słowami, które warto przytoczyć: „*Dziękuję wam, że w latach pierwszej „Solidarności” mogłem liczyć na patriotyczną postawę i poparcie kibiców, niejednokrotnie demonstrowane na stadionie Lechii. Dziękuję także za pałowanie, które przez lata znosiliście z godnością [...]*” (s. 72).

Książka ks. J. Wąsowicza w znacznym stopniu wzbogaca naszą wiedzę o antykomunistycznej działalności i postawach młodego pokolenia Gdańszczan – kibiców Lechii Gdańsk, którzy byli cichymi bohaterami i aktywnymi uczestnikami wielu ważnych wydarzeń na terenie Gdańska oraz innych miast Polski w latach 80. XX w. Ta bardzo ciekawa, a zarazem nowatorska na gruncie polskim, praca została napisana niezwykle komunikatywnym językiem. Dzięki temu jest ona przeznaczona dla szerokiego grona odbiorców, którzy mogą pominąć, tak istotny dla badaczy, aparat naukowy, umieszczony celowo na końcu I rozdziału, a nie pod tekstem właściwym na stronie. Książka ks. J. Wąsowicza dowodzi, że świat piłkarskich kibiców nie jest czarno-biały i należy o tym pamiętać nim podpiszemy się pod wykreowanym przez środki masowego przekazu obrazem „kibola” – chuligana. Nie jest to bowiem portret do końca prawdziwy. Podsumowaniem recenzji niech będą słowa jednego z bardziej bezkompromisowych polityków Janusza Korwina-Mikke, które zostały opublikowane w „Życiu” (12 IV 2002 r.): „*Ale któż ze zwykłych ludzi pomyślałby, że to właśnie ci stadionowi chuligani i bandyci w szalikach jako pierwsi poszliby walczyć za Ojczyznę, gdyby taka przysłała potrzeba? To właśnie ludzie cechujący się tak wielkim patriotyzmem broniliby kraju, gdyby urodzili się w czasach Powstania Warszawskiego lub wojny światowej*”.

Krzysztof Kolasa
IPN Oddział w Łodzi

„*Solidarność*” pilska w podziemiu 1981-1989, red. Jarosław Wąsowicz SDB, Typo-Ofset Piła, Piła 2006, ss. 448.

XXV rocznica wprowadzenia stanu wojennego w Polsce stała się okazją do opublikowania szeregu źródeł i opracowań związanych z dramatycznymi wydarzeniami sprzed lat. Część z nich dotyczy historii „Solidarności” i dziejów oporu społecznego w różnych miastach i regionach. Publikacje te spełniają dwojaką, bardzo pożyteczną, rolę. Z jednej strony dokumentują i opisują wypadki, które nastąpiły po 13 XII 1981 r., chronią je przed zapomnieniem, wprowadzają w obieg naukowy, zaspokajają ciekawość miłośników historii, młodzieży i świadków tamtejszych czasów. Z drugiej strony są cegiełkami do stworzenia w przyszłości dużej (może nawet wielotomowej) historii stanu wojennego i podziemia lat osiemdziesiątych. Dlatego też z zadowoleniem należy przyjąć ukazanie się książki pt. „*Solidarność*» pilska w podziemiu 1981-1989”, pod redakcją salezjanina o. Jarosława Wąsowicza.

Książki tej nie można jednoznacznie sklasyfikować. Składa się ona bowiem z trzech części o różnym charakterze. Część pierwsza to studia na wybrane tematy związane z pilską „Solidarnością” podziemną i działaniami niezależnymi w tym regionie. Część druga zawiera wspomnienia i relacje działaczy Związku z regionu pilskiego. Część trzecia to, opracowany przez redaktora, wybór dokumentów dotyczących pilskiej „Solidarności” w podziemiu.

Jak już wspomniałem, zawarte w pierwszej części studia dotyczą tylko pewnych wybranych zagadnień. Zamieszczone na początku opracowanie Marka Fijałkowskiego zajmuje się internowanymi działaczami „Solidarności” z Regionu Pilskiego. Jest ono w dużym stopniu oparte na dziennikach opublikowanych w drugiej części książki. Autor omawia kilka obozów, do których trafiali działacze pilscy. Otrzymujemy więc opis życia internowanych mężczyzn we Wronkach, Gębarzewie, Kwidzynie. Niewiele jest natomiast informacji na temat internowanych kobiet. Jakby dla równowagi, w dalszej części książki opublikowano jednak wspomnienia działaczki „Solidarności” z Chodzieży – Elżbiety Kaczmarek, przetrzymywanej w poznańskim więzieniu przy ul. Młyńskiej. Opracowanie Fijałkowskiego ukazuje obraz obozowego życia w sposób prawdziwy, nie lukrowany. Z jednej strony mamy więc opisy akcji protestacyjnych, walki internowanych o godne warunki życia, przemyślnych działań mających na celu zdobywanie informacji i dokumentowanie życia za kratami (np. przemyt aparatów fotograficznych i odbiorników radiowych). Z drugiej strony czytamy jednak także o wewnętrznych konfliktach wśród internowanych i sporach na temat linii postępowania wobec administracji więziennej. Tutaj jedna uwaga – autor opracowania na stronie 11 pisze, że „w całym kraju internowano 10 tys. (zapewne 9862) osób”. Otóż należałoby podkreślić, że liczba ta określa ogólną ilość osób internowanych w stanie wojennym. W pierwszych dniach (do 14 XII, godz. 22) internowano 3392 osoby. Jednorazowa ilość internowanych nie przekroczyła nigdy liczby 5300 osób (por. J. Karpiński, *Wykres gorączki. Polska pod rządami komunistycznymi*, Lublin 2001, s. 436; M. Gędek, *Przełom. Polska 1976-1991*, Lublin 2002, s. 120; J. Holzer, K. Leski, „*Solidarność*” w podziemiu, Łódź 1990, s. 9; *Stan wojenny w dokumentach władz PRL, 1980-1983*, opr. B. Kopka, G. Majchrzak, Warszawa 2001, wstęp, s. 17-18.).

Emil Cabaj w swoim artykule omówił najważniejsze wydawnictwa pilskiej „Solidarności” w okresie stanu wojennego. Były to gazety: „Lech”, „Międzyzakładowy Biuletyn Robotnicy 83”, „Protest”, „Informator *Solidarności Walczącej*” z podtytułem „Wolni i Solidarni”, miesięcznik (także „Solidarności Walczącej”) „Fundamentalista”, oraz „Informator” Międzyzakładowego Komitetu Koordynacyjnego NSZZ „Solidarność” w Pile. Ważne są zwłaszcza ustalenia dotyczące składow redakcji, autorów tekstów i miejsc druku. Godne podkreślenia jest, że autor dla zdobycia tych informacji przeprowadził szereg rozmów z działaczami pilskiego podziemia.

Studium o. Jarosława Wąsowicza (redaktora książki) dotyczy Tygodni Kultury Chrześcijańskiej oraz Dni Społecznych, organizowanych w Pile w latach 1984-1989. W 1981 r., głównie dzięki staraniom ks. Stanisława Styryni, powstał w Pile Klub Inteligencji Katolickiej (KIK). Po faktycznym

zlikwidowaniu KIK-u przez władze stanu wojennego ks. Stanisław Styra zastosował pewien fortel. Otóż, grupa działaczy Klubu została włączona do Stowarzyszenia Pomocników Salezjańskich jako jego sekcja kulturalna. I to właśnie w ramach owej sekcji rozpoczęto organizować Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej i Dni Społeczne. Pomimo rozmaitych szykan (opisywanych przez o. Wąsowicza) na spotkania te przybywali znakomici prelegenci z całej Polski. Przyjeżdżały także niezależne teatry, aktorzy i muzycy. Największy walor artykułu o. Wąsowicza polega na tym, że uświadamia nam, jak bardzo przeplatały się w tym czasie struktury podziemne „Solidarności” i działania niezależne skupione wokół Kościoła katolickiego.

Waldemar Handke, w swoim interesującym opracowaniu, opisuje najważniejsze postacie w pilskiej Służbie Bezpieczeństwa lat osiemdziesiątych, korzystając z ich teczek osobowych przechowywanych w poznańskim oddziale Instytutu Pamięci Narodowej. Niestety w zasobie tym są spore luki, stąd w odniesieniu do niektórych osób nie udało się niestety podać szczegółów na temat ich służby.

Szkic Rafała Kościańskiego omawia materiały operacyjne dotyczące „Solidarności” pilskiej w latach 1980-1981, przechowywane w Instytucie Pamięci Narodowej w Poznaniu. Wydawałoby się, że w recenzowanej książce powinna znaleźć się raczej analiza zasobu archiwalnego dotyczącego podziemia w Pile w okresie stanu wojennego i w latach następnych. Umieszczenie tu artykułu Rafała Kościańskiego ma jednak głębszy sens. Wynika on z podtytułu szkicu Kościańskiego: „Zarys pozostałości ze zniszczeń dokonanych przez SB”. Jego lektura uświadamia nam skalę zniszczeń w zasobie archiwalnym pilskiej SB dokonanych głównie (ale nie tylko) w latach 1989-1990. Zniszczenia miały miejsce także w innych rejonach kraju i są przyczyną ogromnych niekiedy kłopotów z rozpoznaniem pełnej prawdy o tamtych czasach.

Bardzo cenny jest artykuł autorstwa Anny Józwik, Edwina Klessy i Stanisława Oskierki pt. „Lata 1981-1989 z perspektywy Trzcianki”. W małych miasteczkach prowadzenie działalności konspiracyjnej było utrudnione. Dlatego też życie niezależne koncentrowało się tam często przy parafiach. Dużo, rzecz jasna, zależało od postawy księdza proboszcza. W Trzciance, w jednym wówczas kościele parafialnym, proboszczem do 1985 r. był bardzo energiczny ksiądz Czesław Hałgas, a później, niemniej aktywni księża – Zdzisław Przybycień i Zbigniew Welter. To dzięki ich inicjatywom w kościele odprawiano msze w intencjach internowanych i zakładów pracy, organizowano działalność charytatywną, wyświetlano filmy. Odbływały się też niezależne uroczystości dożynkowe, koncerty (np. 11 listopada 1986 r.), prowadzona była Biblioteka Parafialna (w której wypożyczyć można było np. paryską „Kulturę”). Od roku 1984 r. organizowano w kościele Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej, podczas których prelekcje wygłaszali wybitni intelektualiści z całej Polski. Poza strukturami parafialnymi działała w Trzciance „Biblioteka Latająca” wydawnictw emigracyjnych i podziemnych, z której zasobu korzystało kilkaset osób.

Część druga książki, zatytułowana „Wspomnienia i relacje”, podzielona jest na dwa rozdziały. Pierwszy pt. „Wspomnienia internowanych” zawiera trzy pisane „na żywo” dzienniki internowanych (Mariana Małeckiego, Edwina Klessy i Elżbiety Kaczmarek) oraz krótki tekst wspomnieniowy Krzysztofa Stasiewskiego, pisany po latach. W rozdziale drugim pt. „Wspomnienia działaczy podziemia NSZZ «Solidarność»” umieszczono relacje Jana Ciechanowskiego i Jana Lisaja. Wszystkie opublikowane tu wspomnienia i dzienniki internowanych mają dużą wartość dokumentacyjną, poza tym znakomicie oddają atmosferę tamtych czasów. Sądzę, że ich lektura może pomóc zrozumieć (zwłaszcza młodemu człowiekowi) wiele aspektów życia w ówczesnej rzeczywistości. Aspektów, które dzisiaj są trudne do pojęcia dla osób pamiętających już tylko Wolną Polskę. Szczególną wartość dla historyka mają wspomnienia Jana Ciechanowskiego, przywódcy pilskiej „Solidarności” podziemnej. Zawierają one ogromną ilość usystematyzowanych wiadomości na temat działalności podziemnej w tym regionie, form oporu społecznego i wydawnictw. Przede wszystkim zaś opatrzone są obszernymi wykazami nazwisk osób zaangażowanych w różne rodzaje działań podziemnych. Tym samym relacja Ciechanowskiego staje się swoistym „konspektem” dla badacza, który podej-

mie się napisania całościowych dziejów „Solidarności” pilskiej po 13 XII 1981 r. Pierwszorzędnym zadaniem dla takiego badacza będzie dotarcie do wymienionych w relacji osób (większość z nich przecież żyje) i zebranie od nich szczegółowych informacji.

Trzecia, najbardziej obszerna, część książki to wybór źródeł związanych z „Solidarnością” pilską w okresie stanu wojennego. Pochodzą one z Archiwum Państwowego w Poznaniu – Oddziału w Pile, Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu i w Warszawie, Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej, Powiatowej i Miejskiej Biblioteki Publicznej w Pile, Muzeum Okręgowego w Pile oraz ze zbiorów prywatnych. Publikowane materiały mają ogromną wartość historyczną. Są wśród nich teleksy KW PZPR w Pile, akta sądowe z procesów działaczy „Solidarności”, teksty i apele z ulotek i gazetek podziemnych. Na uwagę zasługuje obszerny wybór zapisków z Kroniki Parafii św. Rodziny w Pile. Parafia ta, głównie dzięki odważnemu i pracowitemu proboszczowi Stanisławowi Styrnie, była najważniejszą „przestrzenią wolności” w Pile w latach osiemdziesiątych. Uroczyste msze w dniach rocznic narodowych, odważne kazania, wykłady i prelekcje, układanie krzyża kwietnego pod kościołem – to tylko niektóre formy aktywności Proboszcza i jego parafian.

Dużą wartość posiada też, opublikowany w książce, „Wykaz funkcjonariuszy województwa pilskiego pełniących służbę w dniu 31 lipca 1989 r. w Służbie Bezpieczeństwa”. Jest to dokument spisany w 1990 r. przez Komisję Kwalifikacyjną dla funkcjonariuszy byłej SB województwa pilskiego. Dodatkowym atutem książki jest – zamieszczony na jej końcu – bogaty wybór fotografii, fotokopii dokumentów i wydawnictw solidarnościowych z Regionu Pilskiego.

Omawiana książka to niewątpliwie bardzo poważny krok w kierunku napisania całościowego opracowania na temat „Solidarności” w Regionie Pilskim w okresie 13 XII 1981 – 4 VI 1989. Powstaje pytanie: co pozostało jeszcze do zrobienia? Należy z pewnością opisać działalność podziemnego Związku w Pile na szczeblu zakładów pracy i środowisk zawodowych (służby zdrowia, nauczycieli, rzemieślników itd.). Trzeba ustalić sieci kolportażu wydawnictw niezależnych wewnątrz regionu, a także określić powiązania z innymi ośrodkami w Polsce w zakresie rozprowadzania czasopism i książek. Należy jeszcze bardziej szczegółowo omówić funkcjonowanie pilskiego Regionalnego Komitetu Wykonawczego NSZZ „Solidarność” oraz środowisk wydających poszczególne gazetki, a także zaangażowanych w działalność niezależną struktur Kościoła katolickiego. Trzeba także opracować dzieje pilskiej „Solidarności Walczącej” i innych organizacji niezależnych i podziemnych w tym regionie. Konieczne jest też opisanie solidarnościowego podziemia we wszystkich małych miastach regionu (pracę magisterską na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu na temat „Solidarności” w Wałcu w latach 1980-1989 przygotowuje obecnie p. Sławomir Klonowski z Wałcza), a także niezależnej działalności rolników indywidualnych. Ktokolwiek jednak podejmie się tych zadań w ramach monografii o „Solidarności” pilskiej w podziemiu, będzie miał szlak prężyarty znakomitą publikacją pod redakcją o. Jarosława Wąsowicza.

Na koniec warto podkreślić, że książka została wydana w bardzo estetycznej i przemyślanej szacie graficznej, z dużą starannością redakcyjną. Szkoda jedynie, że nie umieszczono na końcu indeksu osobowego.

Należy mieć nadzieję, że podobne książki wydawane będą także w innych regionach. Dopiero po opublikowaniu większej ilości takich prac cząstkowych będzie można myśleć o wielkiej syntezie opisującej stan wojenny i „Solidarność” podziemną w całej Polsce.

Wojciech Polak
UMK Toruń

John D. Sterling, Jonathan S. E. Hellewell, *Psychopatologia*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, ss. 192.

Człowiek współczesny żyje w świecie, który bardzo często go przerasta, a jeszcze częściej wywołuje w nim szereg zachowań, których sam nie rozumie, a czasami nawet nie jest w stanie sobie ich wyjaśnić. Coraz bardziej jest sfrustrowany, pełen lęku, depresji, zachowań dyssocjalnych i wielu innych opisywanych w naukowych pozycjach z zakresu psychologii klinicznej. Wiele z tych zachowań nie jest zrozumiałych, nie tylko dla osoby im ulegającej, ale także często również dla osób żyjących z takimi osobami w tym samym środowisku. Stąd też, mogą rodzić się jakieś nieporozumienia czy niepotrzebne zatargi. Warto więc dowiedzieć się czegoś więcej z zakresu zachowań lękowych, obsesyjnych czy zaburzeń odżywiania. Niniejsze opracowanie staje się takim narzędziem w rękę czytelnika, który na co dzień nie styka się z chorobami psychicznymi. Jest to pozycja pozwalająca mu więcej zrozumieć i odnaleźć się w gąszczu zagadnień z zakresu psychopatologii. Książka autorstwa J. D. Stirlinga i J. S. E. Hellewella, przetłumaczona z oryginału („Psychopathology”) przez Małgorzatę Trzebiatowską jest ważnym krokiem w przybliżaniu czytelnikowi trudnych, a zarazem interesujących zagadnień. Pozycja ta ukazała się nakładem Gdańskiego Wydawnictwa Psychologicznego w serii „Wprowadzenie do psychologii”, pod tytułem „Psychopatologia”. Omawiana pozycja zawiera wprowadzenie oraz czternaście rozdziałów szeroko związanych z zasygnalizowanym w tytule książki zagadnieniem. Pozycja ta w każdym rozdziale posiada interesujące wskazania dla czytającego polegające na możliwości poszerzenia zdobytej wiedzy z danego rozdziału w oparciu o podaną literaturę uzupełniającą. Książka zawiera ciekawą i coraz powszechniej stosowaną metodę prezentowaną w różnych książkach psychologicznych polegającą na powtórzeniu materiału oraz ćwiczeniach odnoszących się do przeczytanego tekstu. W ten sposób czytelnik może utrwalić sobie zdobytą wiedzę, która mieści się w ramach szeroko rozumianej psychologii klinicznej. Całość pozycji zawiera słowniczek terminów psychologicznych często używanych w omawianej pozycji, bardzo obszerną bibliografię oraz indeks nazwisk i indeks rzeczowy, co pozwala na łatwe odnalezienie się w materiale. Literatura uzupełniająca jest o tyle ciekawa, że zawiera pozycje w języku polskim, a nie tylko obcym. W ten sposób staje się bardziej powszechna i dostępna dla szerszej grupy społecznej.

Pierwszy rozdział, ogólnie mówiąc, dotyczy szeroko rozumianej historii psychopatologii. To szukanie odpowiedzi na to czy choroby psychiczne mają swoje somatyczne, czy psychiczne źródło. Autorzy wskazują, że choroby psychiczne powstają prawdopodobnie w wyniku działania wielu czynników. Najlepiej wyjaśnia to zgodnie zaprezentowana teoria określana jako: „podatność-stres”, która pokazuje, że choroby psychiczne stanowią reakcję na życiowe doświadczenia u osób, które są podatne na urazy lub mają predyspozycje do chorób psychicznych. Predyspozycje mogą mieć charakter genetyczny albo mogą się wiązać z wczesnym uszkodzeniem mózgu lub z wczesnymi doświadczeniami życiowymi. Autorzy podkreślają także, jak trudno jest odróżnić zachowania normalne od nienormalnych. Nawet mówią, że nie ma pewności, co do tego, jak zdefiniować zachowania odbiegające od normy. Stąd też, określenie choroby psychicznej jest tak trudne, nie tylko w jej zdiagnozowaniu i nazwaniu, ale także udzielonej pomocy. Kolejny, drugi rozdział, jest ukazaniem współczesnych badań nad klasyfikacją i paradygmatami zachowania odbiegającymi od normy. W psychopatologii istnieją dwa główne podejścia do myślenia o chorobach psychicznych. W jednym unika się klasyfikacji zachowań odbiegających od normy w grupie diagnostycznej i jest to podejście idiograficzne. Natomiast w drugim podejściu nomotetycznym dokonuje się próby kategoryzacji zaburzenia. Drugie podejście jest bardziej stosowane, gdyż osoby zajmujące się psychopatologią uważają, że jakiś system jest konieczny i użyteczny. Obecnie istnieją dwa główne systemy klasyfikacyjne. Pierwszy system został opracowany przez Światową Organizację Zdrowia i obejmuje zaburzenia psychiczne i somatyczne. Nazywany jest w skrócie ICD – International Classification of Diseases, Injuries and Causes of Death (s. 24). Drugi system został opracowany przez Amerykań-

skie Towarzystwo Psychiatryczne i obejmuje tylko zaburzenia psychiczne. Został nazwany w skrócie DSM – Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (s. 24). Oczywiście, dzisiaj klasyfikacje zaburzeń opracowane przez te dwa ośrodki mają już kolejne wersje. Obie wersje są krytykowane za to, że stosuje się w nich podejście kategorialne. Należy jednak zaznaczyć, że w terapii wyłonił się ostatnio nurt eklektycznego podejścia wykorzystujący i stosujący w leczeniu chorób psychicznych różne paradygmaty. Będą to paradygmaty biologiczne, poznawcze, egzystencjalne, behawioralne, psychoanalityczne, czy humanistyczne, wykorzystywane w terapii w zależności od potrzeb pacjenta, któremu chce się pomóc.

Dwa następne rozdziały dotyczą natury schizofrenii i etiologii schizofrenii. Schizofrenia to poważna choroba psychiczna, która dotyka średnio jeden procent populacji i pojawia się z podobną częstotliwością we wszystkich kulturach. Jest to choroba o charakterze epizodycznym, w której zaburzenia przeplatają się zazwyczaj z okresami normalnego funkcjonowania. Objawy schizofrenii są bardzo różne: od zniekształcenia rzeczywistości, poprzez dezorganizację aż do wycofania społecznego. Jest bardzo trudna do leczenia. Najczęściej leczona farmakologicznie, chociaż dzisiaj stosuje się także odpowiednio dobraną terapię, co powoduje, że leczenie staje się bardziej skuteczne. Przypuszcza się, że takie terapie, jak poznawczo-behawioralna, trening umiejętności społecznych oraz terapia rodzinna, wspomogą, a czasami mogą zmniejszyć ryzyko powrotu choroby. Jeśli chodzi o etiologię tej choroby, to dzisiejszy stan wiedzy wskazuje na czynniki genetyczne, psychologiczne, tj. stresujące wydarzenia życiowe, oraz środowiskowe. Badania wykazały również, że długotrwały przebieg choroby może być modyfikowany zarówno przez czynniki biologiczne, jak i czynniki społeczne.

Kolejne dwa rozdziały dotyczą problematyki zaburzeń nastroju oraz etiologii nastroju. W dzisiejszym społeczeństwie bardzo często mamy do czynienia z nadużywaniem pojęcia depresji. Czasami może nawet zrodzić się przekonanie, że słowo to jest jakąś „mantrą” pozwalającą wytłumaczyć wiele zachowań czy odniesień społecznym. Już nawet małe dzieci uciekają się do fortelu tłumaczenia swoich zachowań stwierdzeniem „mam dzisiaj depresję”. Trzeba jednak umieć rozgraniczyć to wszystko, co w codziennym życiu jest krótkim okresem złego nastroju, prawdopodobnie z powodu stresu, osobistych rozczarowań, czy też nastroju dobrego samopoczucia z powodu dobrej wiadomości, czy udanej transakcji lub kupna ładnego samochodu, od stanu depresji. Chorobę tę odróżniamy od normalnych wahań nastroju na podstawie dwóch kryteriów: poziomu zakłócenia i czasu trwania. Podstawową cechą choroby depresyjnej jest uporczywe obniżenie nastroju, zaburzenie myślenia, uwagi i koncentracji, odczucie lęku, zakłócenie snu i apetytu. Leczenie zaburzeń afektywnych zarówno psychologicznie, jak i farmakologicznie przynosi pożądany efekt. Etiologii zaburzeń nastroju możemy dopatrywać się zarówno w czynnikach biologicznych, jak i psychologicznych oraz społecznych. Wszystkie te czynniki są ważne w rozwoju oraz utrzymywaniu zaburzeń nastroju oraz wszystkie one wzajemnie na siebie oddziałują.

Rozdział siódmy i ósmy dotyczy zaburzeń lękowych i stanów obsesyjnych oraz etiologii zaburzeń lękowych. Lęk jest czymś normalnym i odczuwalnym przez każdego człowieka. Pojawia się bardzo często w czasie niepewności, stresu czy bezpośredniego niebezpieczeństwa. Stanowi główną cechę takich zaburzeń, jak: fobie, zespoły uogólnionego lęku, zespoły stresu pourazowego, zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne. Jego nasilenie w tych zaburzeniach jest zróżnicowane, a określenie przyczyn jego powstania jest czasami trudne. Jedno jest pewne w zaburzeniach tych człowiek ma poczucie lęku, od którego trudno mu się uwolnić. Leczenie pacjentów z zaburzeniami lękowymi jest trudne, chociaż stosuje się wiele technik pozwalających pacjentom normalnie funkcjonować. Przyczyny zaburzeń lękowych wielu naukowców dopatruje się w nierozwiązanych nieświadomych konfliktach. Wydaje się także, że są one skutkiem zaburzeń w funkcjonowaniu pewnych systemów neuroprzekazników.

W rozdziale dziewiątym i dziesiątym autorzy poruszają problematykę zaburzeń odżywiania i podatności człowieka na taką dysfunkcję oraz czynniki utrwalające zaburzenie odżywiania. Termin

„zaburzenie odżywiania” odnosi się do anoreksji psychicznej i bulimii psychicznej. W obu zaburzeniach pojawia się niepokój dotyczący pożywienia, sylwetki i wagi. Są to zaburzenia, które w większości dotyczą kobiet. Zaburzenia te pojawiają się coraz częściej już nie tylko w społeczeństwach rozwiniętych, ale również w społeczeństwach ubogich. Rozdział ten polecam szczególnie tym, którzy zajmują się wychowaniem młodego człowieka, aby odnaleźli argumenty na wytłumaczenie wielu młodym dziewczętom, by nie stosowały różnych diet, czy też innych sposobów na lepszy wygląd, gdyż to może doprowadzić do przykrych stanów chorobowych.

W kolejnym rozdziale autorzy ukazują poglądy krytykujące psychopatologię. Wyłania się z tego rozdziału przekonanie, że psychopatologia nie jest nieomylna i może czasami zejść z naukowej ścieżki poszukiwań. Niemniej zawsze będzie zmierzać do tego, by człowiekowi choremu psychicznie ulżyć w jego cierpieniu i pomóc w lepszym funkcjonowaniu przy wykorzystaniu najnowszych zdobyczy nauki. Dlatego też rozdział dwunasty, mimo krytyki, zawiera konkluzję, że psychopatologia ma przed sobą przyszłość, ponieważ coraz większe zrozumienie czynników genetycznych, psychicznych i społecznych pozwoli na coraz lepsze metody leczenia. Warto również sięgnąć do rozdziału trzynastego oraz czternastego. Pierwszy pokazuje przegląd trzech badań, które pomogą czytelnikowi zrozumieć, jak poprzez różne metody leczenia można doprowadzić do redukcji zaburzeń. Rozdział sugeruje, że leczeniem chorób psychicznych mimo wielu poglądów kontrowersyjnych, a często negacji tej dziedziny nauki, należy się nią zajmować i nieustannie rozwijać. Drugi natomiast jest ciekawy metodologicznie dla studentów. Pozwala zobaczyć, jak należy pisać prace semestralne. I chociaż jest to przedstawione na przykładzie esejów, które muszą pisać studenci na uczelniach zachodnich, to warto się z tym materiałem zapoznać, by zobaczyć jak zwięzła i wyczerpująca temat powinna być praca pisana przez studentów na zadany temat.

Omawiana pozycja jest nie tylko bardzo dobrym kompendium wiedzy na temat podstawowych zagadnień z psychologii klinicznej, ale również interesującym i przystępnym podręcznikiem. Sięgać do niego mogą nie tylko studium psychologii, psychiatrię, czy medycynę, ale również osoby, dla których ten zakres materiału jest mało znany i obejmuje tylko wiedzę popularną. Jest to pozycja pozwalająca na zrozumienie podstawowych cech głównych chorób psychicznych. Warto polecić tę książkę wszystkim, którzy kształcą się, by pracować i opiekować się innymi ludźmi. Sięgnąć po nią powinni studenci kierunków pielęgniarstwa, socjalnych, nauczycielskich, a także osoby przygotowujące się do pracy w policji, czy też straży pożarnej. Policjanci i strażacy mają dzisiaj do czynienia z wieloma interesującymi przypadkami i często nie wiedzą jak sobie z nimi poradzić, dlatego też taka elementarna wiedza na temat zaburzeń psychicznych będzie dla nich czymś przydatnym. Książkę polecam również kapłanom i duszpasterzom, którzy mają kontakt z drugim człowiekiem nie tylko w codziennej pracy, ale często w pracy formacyjnej: czy to przez konfesjonał czy duchowe prowadzenie.

Ks. Dariusz Buksik SDB
UKSW Warszawa

David Clarke, *Zachowania prospołeczne i antyspołeczne*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, ss. 220.

Duże zainteresowanie zagadnieniami psychologicznymi rodzi coraz więcej pozycji z tego zakresu pisanych nie tylko do środowisk naukowych, ale również do tych, które bezpośrednio nie zajmują się psychologią. Powszechnie wiadomo, że psychologia wyciska coraz większe piętno na wielu dziedzinach współczesnego życia, co powoduje większe zainteresowanie dzisiejszego człowieka jej nowymi odkryciami oraz teoretycznymi podejściami. Trzeba również zaznaczyć, że wiele osób oczekuje nie tylko rzetelnej wiedzy, ale również – jej prostego i interesującego przedstawienia. Taką pozycją z zakresu psychologii staje się książka Davida Clarka, która równie dobrze może być

wykorzystana przez naukowców, studentów psychologii, jak i każdego czytelnika, który jedynie pragnie zapoznać się z niektórymi zagadnieniami poruszonymi na gruncie psychologii. Książka jest rzetelną wiedzą przekazaną w sposób przystępny i interesujący.

Książka Davida Clarka ukazała się nakładem Gdańskiego Wydawnictwa Psychologicznego, które od wielu lat propaguje zagadnienia psychologiczne. Pozycja ta jest tłumaczeniem z oryginału: „Pro-Social and Anti-Social Behaviour”, dokonany przez Milenę Bianga. Zawiera ona wprowadzenie oraz trzy zwarte części, a w każdej z nich znajduje się kilka zagadnień szeroko związanych z zasygnalizowanym w tytule książki zagadnieniem. W każdym rozdziale książki znajdują się interesujące wskazania dla czytającego, polegające na możliwości poszerzenia zdobytej wiedzy z danego rozdziału w oparciu o podaną literaturę oraz dzięki ciekawej i rzadko stosowanej w książkach metodzie polegającej na powtórzeniu materiału oraz ćwiczeniach odnoszących się do przeczytanego tekstu. Całość pozycji zawiera słowniczek terminów psychologicznych, bardzo obszerną bibliografię oraz indeks nazwisk i indeks rzeczowy, co pozwala na łatwe odnalezienie się w materiale bez konieczności poszukiwania niezrozumiałych terminów w innych pozycjach.

We wprowadzeniu autor w krótki i bardzo przystępny sposób ukazuje, czym są zachowania prospołeczne oraz zachowania antyspołeczne. Próbuje wyjaśnić czytelnikowi, dlaczego w pewnych sytuacjach zachowujemy się pomagając innym ludziom, a w innych sytuacjach tego nie czynimy. Wyjaśnia takie pojęcia, jak egoizm i altruizm oraz pokazuje, co się dzieje w życiu człowieka, gdy jedno z tych pojęć pełni rolę motywacyjną. Warto wczytać się w wyjaśnienia motywacyjnych zachowań egoizmu czy altruizmu, bo nie zawsze są one takie, jak zwykliśmy przyjmować w codziennym rozumowaniu. W książce podane są również definicje zachowania prospołecznego. Do zachowań antyspołecznych zalicza takie zachowania, które odznaczają się brakiem empatii i troski o dobro innych. Zachowania antyspołeczne to przede wszystkim agresja, wśród której możemy wymienić agresję gniewną, instrumentalną, agresję prospołeczną, czy też szeroko interpretowaną i tak dzisiaj kontrowersyjną agresję usankcjonowaną. Autor stawia odwieczne pytania, czy agresja jest uwarunkowana genetycznie, czy też jest nabyta. Wprowadzenie pozwala czytelnikowi w sposób syntetyczny poznać drogi poszukiwań autora i ogólnikowo zapoznać się z treścią całego opracowania.

W części pierwszej autor porusza zagadnienia związane z zachowaniami prospołecznymi. Część ta zawiera cztery rozdziały: od tradycyjnego wyjaśnienia zachowań prospołecznych, poprzez psychospołeczne, osobowościowe i środowiskowe zachowania aż do istotnego zagadnienia, jakim jest wpływ efektu obojętnego przechodzenia na zachowania prospołeczne. Można powiedzieć, że trzy pierwsze rozdziały tej części są interesujące i ciekawe, lecz dla czytelnika zajmującego się opisywanymi zagadnieniami, nie są czymś nowym lub też zaskakującym. Są, ogólnie biorąc, prezentacją tego, co już jest w literaturze ogólnie dostępnej, a zaprezentowane w pozycjach z zakresu psychologii społecznej. Można jedynie podkreślić syntetyczność opracowania i łatwość wykorzystania materiału przez potencjalnego czytelnika, mam tu na myśli studenta psychologii, socjologii, politologii czy nawet pedagogiki. Interesującym jest natomiast opis i interpretacja zjawiska efektu obojętnego przechodzenia. Wiele badań oraz eksperymentów prowadzonych w warunkach laboratoryjnych wykazało, że w obecności świadków sytuacji krytycznej większość badanych nie pomaga ani sobie, ani innym osobom. Ogólnie rzecz biorąc, szereg badań – przede wszystkim laboratoryjnych – wykazała, że ludzie są mniej skłonni do pomagania innym w obecności innych osób. Prawidłowość tę tłumaczy się lękiem przed społecznym pokazaniem się, rozproszeniem się odpowiedzialności, czy też zbiorową niewiedzą. Natomiast badania w środowisku naturalnym ukazują, że ludzie raczej pomagają innym osobom, co – według autora – teorie wyjaśniające zjawiska rozproszenia odpowiedzialności są mało wiarygodne. Może rzeczywiście tak jest, jak sugeruje autor, ale należy pamiętać, że obecność innych osób w sposób realny wywołuje zawsze inne reakcje niż te, które powstają pod wpływem wymuszonych sytuacji laboratoryjnych. Z tych badań, jak i z sugestii autora, nie należy wyciągać pochopnych wniosków o niezasadności badań laboratoryjnych, choć

z całą pewnością należy uwzględniać ich niedoskonałość. Życie jest o wiele bogatsze i dostarcza wiele więcej dowodów na uzasadnienie lub odrzucenie stawianych tez naukowych. Potrzeba tylko wiele pokory i dystansu do wiedzy, którą się zdobywa i chce przekazywać dalej.

Część druga omawianej pozycji dotyczy zachowań antyspołecznych. We współczesnym świecie szeroko omawiana jest sytuacja zachowań agresywnych w różnych konstelacjach społecznych, środowiskowych czy też zawodowych. Zachowania agresywne wywołują wiele emocji wśród badaczy i coraz częściej bywają wyjaśniane i w różny sposób interpretowane. Część ta zawiera cztery rozdziały, które dla wielu czytelników mogą stać się pomocą w zrozumieniu zachowań agresywnych obecnych we współczesnym świecie. W pierwszym rozdziale autor ukazuje zachowania antyspołeczne w świetle tradycyjnych teorii instynktu oraz w świetle społecznego uczenia się agresji. Teorie te są szeroko opisywane nie tylko w literaturze przedmiotu, ale też w pozycjach popularnonaukowych. Są to: teoria Z. Freuda, który uważał, że agresja jest uwarunkowana biologicznie oraz teoria K. Lorenza mówiąca, że agresja jest to instynkt wrodzony i genetycznie zaprogramowany, zarówno u istot ludzkich, jaki i u zwierząt. Przeciwwagą dla tych teorii stają się teorie społecznego uczenia się agresji, wyjaśniające ją jako zachowanie wyuczone. Dzisiaj wiele badań wskazuje na to, że trudno jest jednoznacznie uzasadnić czy agresja jest wrodzona, czy też wyuczona, jednak wielu badaczy wskazuje na to, iż wiele zachowań agresywnych może rodzić się w człowieku, przede wszystkim młodym, poprzez naśladownictwo zachowań, które miał okazję obserwować. Jest to ważną wskazówką dla wszystkich, którzy zajmują się wychowaniem młodego człowieka zarówno dla rodziców, jak i nauczycieli-wychowawców. Kolejne rozdziały ukazują teorię frustracji - agresji, która mówi, że frustracja zawsze prowadzi do zachowań agresywnych oraz że agresja zawsze wyraża się frustracją. Warto też zauważyć znaną teorię „efektu broni” mówiącą o tym, że bodziec zewnętrzny – taki jak np. obecność przedmiotów agresywnych (broń) – może wyzwolić zachowania agresywne. Kolejny rozdział to ukazanie osobowościowych i środowiskowych czynników wywołujących zachowania agresywne. Czwarty rozdział drugiej części jest na tyle interesujący na ile kontrowersyjny. Dzisiaj wiele osób sugeruje, że zachowań agresywnych nie można wyeliminować poprzez stosowanie kar. Rzeczywiście, autor omawianego opracowania ukazuje, w perspektywie badań naukowych, że z różnych przyczyn karanie nie jest strategią pożądaną, chociaż czasami wykorzystywaną i w jakimś małym stopniu może nawet skuteczną. Kontrolę zachowań społecznych można prowadzić na dwóch poziomach: indywidualnym i społecznym. Na poziomie indywidualnym skuteczniejszym staje się według autora freudowska koncepcja *katharsis* wykorzystująca sport jako alternatywny sposób neutralizowania agresji. Natomiast na poziomie społecznym dobrym sposobem jest kształtowanie środowisk pozbawionych agresji oraz przeciwdziałanie deindywidualizacji czyli anonimowości w środowisku społecznym, która to anonimowość bardzo często prowadzi do zachowań agresywnych.

W ostatniej trzeciej części autor opisuje wpływ mediów na zachowania prospołeczne i antyspołeczne. Nie jest niczym nowym stwierdzenie, że telewizja obecna dzisiaj powszechnie w każdym domu może rodzić zarówno zachowania społeczne pozytywne, jak i negatywne. Wiele badań wskazuje na to, że dzieci, oglądając programy edukacyjne, prospołeczne, bardziej przejawiają w swoich zachowaniach postawy pomocy i współpracy niż te dzieci, które oglądały programy agresywne. Naukowcy dochodzą powoli do wniosków, że telewizja, poprzez programy edukacyjne, rozrywkowe, czy też spektakle teatralne, może wywoływać pożądane skutki społecznie. Z drugiej strony ukazują, poprzez swoje liczne badania eksperymentalne, że telewizja może też kreować zachowania antyspołeczne i w wielu przypadkach to czyni.

Podsumowując, należy podkreślić, że omawiane opracowanie wprowadza w świat psychologii w sposób bardzo łagodny i przejrzysty. Jest to interesująca i przystępna pozycja podająca rzetelną informację. Sięgnąć może po nią zarówno adept psychologii, jak również osoba niezajmująca się psychologią zawodowo. To jest, jak mi się wydaje, atutem tej książki, gdyż pozwala zapoznać się z tak ważnymi zagadnieniami, jak zachowania prospołeczne i antyspołeczne szerokiego gronu

czytelników. Warto polecić tę pozycję przede wszystkim tym, którzy zajmują się wychowaniem młodego człowieka, aby w sposób kompetentny i umiejętnie wskazywali mu zagrożenia wynikające z zachowań agresywnych, ale też pokazywali zachowania altruistyczne i społeczne normy zachowania, pozwalając na prawidłowe i piękne funkcjonowanie w świecie.

Ks. Dariusz Buksik SDB
UKSW Warszawa

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane w języku polskim. Materiały przesyłane przed 1 listopada danego roku, ukażą się w kolejnym numerze *Seminare* roku następnego.
2. Każdy nadesłany artykuł, jest poddawany recenzji specjalisty z danej dziedziny, dlatego należy się liczyć z faktem, że Redakcja może zwrócić się do Autora z prośbą o dokonanie, sugerowanych przez recenzenta, uzupełnień czy poprawek. Ze względu na wydłużony w ten sposób proces wydawniczy, prosimy o możliwie wczesne przysyłanie materiałów do Redakcji. Na decyzję o publikacji danego materiału będzie wpływała opinia recenzenta i kolejność nadsyłania materiałów.
3. Należy dostarczyć do Redakcji dwa egzemplarze wydruku i elektroniczną wersję tekstu (na dyskietce, CD lub przesłać na adres internetowy Redakcji), w formacie Microsoft Word for Windows.
4. Plik zawierający artykuł winien być nazwany od nazwiska i imienia Autora artykułu (bez uwzględniania polskich znaków). Analogicznie nazywamy pliki w przypadku recenzji czy sprawozdań. Np. Jan Łosiński winien nazwać plik zawierający jego artykuł: losinski-jan.doc, plik recenzji: losinski-jan-rec.doc, plik sprawozdania: losinski-jan-spraw.doc. Autorzy kilku recenzji lub sprawozdań, proszeni są by wszystkie recenzje połączyli w jednym pliku, analogicznie postępujemy ze sprawozdaniami.
5. Redakcja wprowadza limity czasowe dotyczące publikacji recenzowanych książek. Przyjmujemy recenzje książek polskojęzycznych, które ukazały nie później niż trzy lata przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 25(2008) zamieszczane są recenzje pozycji z lat 2005-2007. Redakcja przyjmuje natomiast recenzje pozycji obcojęzycznych, które ukazały się nie później niż pięć lat przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 25(2008) recenzje książek z lat 2003-2007.
6. Wydruk powinien być jednostronny, czytelny, na papierze formatu A4.
7. Czcionka: Times New Roman 14 pt., odstęp pomiędzy wierszami podwójny (także w przypisach), wszystkie marginesy powinny wynosić 2 cm.
8. W tekście nie należy stosować wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacja itp.) z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowania tytułów oraz wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie.
9. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski) należy ich wykaz dołączyć na osobnej karcie, zaś na dyskietce lub CD - plik z odpowiednią czcionką.
10. Autor powinien umieścić swoje imię i nazwisko w lewym górnym rogu pierwszej strony artykułu. Księża i osoby zakonne winni poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego do którego należą.
11. Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku obcym i notę o Autorze. Akceptowane są następujące języki streszczenia: angielski (preferowany), francuski, niemiecki i hiszpański. Streszczenie należy umieścić na końcu artykułu podając jego tytuł w języku obcym. W przypadku streszczenia w języku francuskim, niemieckim lub hiszpańskim, należy także podać tytuł artykułu w języku angielskim – pod streszczeniem. Nota o Autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym Autor jest związany oraz pola zainteresowań intelektualnych. Powinna być ona umieszczona poniżej streszczenia. Należy także dołączyć słowa kluczowe odnoszące się do treści artykułu.

12. Dodatkowe informacje o autorze (adres do korespondencji, numer telefonu, e-mail) należy dołączyć na osobnej karcie.
13. Objętość tekstu artykułu nie powinna przekraczać 30 tys. znaków wraz ze spacjami. (W starszych wersjach edytora Word można to sprawdzić w następujący sposób: Plik - Właściwości - Statystyka. W wersji programu Word 2007: Recenzja – Sprawdzanie – Statystyka wyrazów).
14. Redakcja nie odsyła nie zamówionych materiałów i zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz nacie o Autorze.
15. Opublikowane w *Seminare* materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji naszego czasopisma pod adresem www.seminare.pl. Jeżeli Autor zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, należy wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
16. Adres Redakcji:
Redakcja *Seminare*
ul. K. K. Baczyńskiego 1A,
skr. poczt. 26
05-092 ŁOMIANKI
tel. (22) 732-73-86
fax (22) 732-73-99
e-mail: seminare@seminare.pl

SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, jako tzw. 'przypisy dolne'.

1. Artykuł z czasopisma: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony. Np. J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, s. 2-14.
 2. Artykuł z dzieła zbiorowego: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak 'w:' tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie 'red.' inicjał imienia i nazwisko redaktora, miejsce i rok wydania, strony. Np. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce*, w: *Wolność w prawdzie*, red. S. Skobla, Łódź 1997, s. 62.
 3. Książka: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, ewentualnie język oryginału i tłumacz, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strony. Np. Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 54.
 4. Zasoby internetowe: cytując zasoby internetowe, w miarę dostępności, analogicznie do artykułów należy podać autora i tytuł. Obowiązkowo należy umieścić link do strony internetowej oraz datę dostępu (datę, kiedy korzystaliśmy z tej witryny w Internecie). Np. R. McGhee, *Inuit and Norsemen in Arctic Canada A.D. 1000 to 1400*, <<http://www.civilization.ca/cmc/archeo/oracles/norse/40.htm>> (Data dostępu: 25.02.2008).
- Jeżeli tekst jest tłumaczeniem, po tytule należy podać inicjał imienia i nazwisko tłumacza, poprzedzone skrótem „tłum.” i odwołaniem do języka oryginału. np. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. z ang. M. Klimowicz, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1994, s. 23.
 - Kolejne cytowania tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami 'art. cyt.' lub 'dz. cyt.' umieszczonymi po nazwisku autora, jeżeli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule, jeżeli wcześniej cytowane były różne prace danego autora.
 - Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem „Tamże”.

Proponowany sposób cytowania znosi konieczność umieszczania wykazu bibliograficznego na końcu artykułu.

SPIS TREŚCI

SŁOWO OD REDAKCJI

| | |
|---|---|
| „Seminare” organem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego | 5 |
| Wspomnienie o ks. Janie Gliścińskim – redaktorze naczelnym „Seminare” (1994-96) w 10 rocznicę śmierci..... | 7 |

SYMPOZJUM LITURGICZNE W ŁĄDZIE N. WARTĄ

| | |
|--|----|
| Ks. Manlio Sodi SDB, „Martyrologium Romanum”. Znaczenie, walor i aktualność ostatniej posoborowej księgi liturgicznej..... | 11 |
| Ks. Jerzy Stefański, Redakcja posoborowego „Martyrologium Romanum” z 2001 roku | 23 |
| Ks. Arkadiusz Domaszk SDB, Współcześni męczennicy za wiarę – wymagania procesu kanoni- zacyjnego..... | 39 |
| Ks. Władysław Nowak SDB, „Martyrologium Romanum” utrwaleniem życia świętych – Piątka Poznańska. Duchowość nowych błogostawionych..... | 59 |

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

| | |
|--|-----|
| O. Alfio Marcello Buscemi OFM, Duch Święty w listach św. Pawła..... | 77 |
| Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB, Jom Kippur – próba znalezienia genezy | 95 |
| Iwona Kaftan, Metoda ośrodków pracy w nauczaniu religii dzieci upośledzonych umysłowo..... | 111 |
| Aneta Rayzacher-Majewska, Poezja w katechezie przedszkolnej..... | 129 |
| Ks. Tomasz Gałkowski CP, Obowiązki człowieka w «Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka» oraz w społecznym nauczaniu Kościoła | 143 |
| Paweł Sobczyk, Aksjologia Konstytucji RP w postulatach Episkopatu Polski | 159 |
| Ks. Marek Saj CSsR, Partycypacja świeckich w apostołstwie wspólnoty zakonnej na przykładzie Zgromadzenia Redemptorystów | 173 |

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

| | |
|---|-----|
| Tomasz Pawlikowski, Zagadnienie aktu stwórczego w kwestii 44 części I Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu | 191 |
| Ks. Grzegorz Hołub SDB, Bioetyka laicka i „chrześcijańska” a kryzys racjonalności moralnej .. | 205 |
| Ks. Zbigniew Łepko SDB, Ekologiczna relewancja antropologii filozoficznej..... | 213 |
| Marta Szymczak, Kulturotwórcza przyszłość człowieka w świetle psychologii ewolucyjnej..... | 225 |
| Ewa Kowalska, Socjobiologiczne ujęcie zróżnicowania płciowego człowieka..... | 239 |

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

| | |
|--|-----|
| Ks. Wiesław Łużyński, Drogi solidarności we współczesnym społeczeństwie..... | 255 |
| Lidia Marszałek, Kulturowe uwarunkowania roli kobiety we współczesnym społeczeństwie..... | 267 |
| Monika Gazdulska, Postawy społeczeństwa wobec osób z niepełnosprawnościami w ujęciu historycznym i współczesnym | 281 |

| | |
|--|-----|
| Barbara Moraczewska, <i>Sytuacja rodzinna i społeczna rodzeństwa pełnosprawnego mającego brata lub siostrę z niepełnosprawnością</i> | 289 |
| Beata Szluz, <i>Dylematy w sferze zatrudnienia osób niepełnosprawnych</i> | 301 |
| Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Inicjatywy związkowo-stowarzyszeniowe emigracji polskiej w Szwecji w XX w.</i> | 315 |
| Ks. Stanisław Chrobak SDB, <i>Nadzieja jako dynamizm rozwoju i egzystencji człowieka</i> | 329 |
| Ks. Bogdan Stańkowski SDB, <i>Godność osoby – implikacje na polu wychowawczym</i> | 341 |
| Ks. Marek T. Chmielewski SDB, <i>„Te zajęcia przygotowują salezjanów do pracy dla dobra dusz”. Przyczynek historyczno-pedagogiczny do prezentacji asystencji salezjańskiej jako etapu formacji</i> | 353 |
| Łukasz Kalisz, <i>Zastosowanie podstawowych założeń systemu prewencyjnego w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym im. św. Jana Bosko w Różanymstoku</i> | 371 |
| Ks. Dariusz Stępkowski SDB (opr.), <i>Inspiracje herbartowskie współczesnej pedagogiki. Głosy uczestników dyskusji panelowej</i> | 389 |

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

| | |
|--|-----|
| Ks. Arkadiusz Jasiewicz, <i>Historia kształtowania się Modlitwy Jezusowej</i> | 403 |
| Helena Karczewska, <i>Droga do wiary w Trójcę Świętą. Duchowa autobiografia Hilarego z Poitiers</i> | 413 |
| Ks. Morand Wirth SDB, <i>Franciszek Salezy jako wychowawca i pedagog</i> | 421 |
| Ks. Jan Pietrzykowski SDB, <i>Współtwórcy „salezjańskiego Przemysła”</i> | 457 |
| Ks. Tadeusz Kołosowski SDB, ks. Ryszard F. Sadowski SDB, <i>Wspólnota salezjańska pw. św. Franciszka Salezego w Łomiankach (1982-2007). Jubileusz ćwierćwiecza istnienia</i> | 471 |
| Małgorzata Lubecka, <i>Porozumienie państwo-Kościół i jego reperkusje na przykładzie województwa ostrołęckiego</i> | 493 |

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

| | |
|--|-----|
| <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w roku akademickim 2006/2007</i> | 509 |
| <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie w roku akademickim 2006/2007</i> | 513 |
| <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi w roku akademickim 2006/2007</i> | 515 |

SPRAWOZDANIA

| | |
|---|-----|
| Ks. Dariusz Sztuk SDB, <i>45 Sympozjum Biblistów Polskich, Pelplin 18-20 września 2007</i> | 519 |
| Ks. Kazimierz Gryżenia SDB, <i>XI Forum Rekolekcyjne „Rodzino – jesteś każdemu potrzebna!”, Łódź 24 lutego 2007</i> | 521 |
| Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Ogólnopolska Konferencja Naukowa: „Zadania nauczycielskie Kościoła wobec wyzwań XXI wieku”, Radom 3-5 września 2007</i> | 522 |
| Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Ogólnopolska Konferencja Naukowa: „Media a wartości”, Wydział Prawa i Administracji UWM, Olsztyn-Kortowo 9 maja 2007</i> | 524 |
| Ks. Krzysztof Niegowski SDB, <i>Zjazd Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych: „Godność i posługa organisty w Kościele”, Koszalin 11-13 września 2007</i> | 525 |

| | |
|--|-----|
| Ks. Dariusz Stępkowski SDB, <i>VI Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego: „Edukacja – moralność – sfera publiczna”</i> , Lublin 17-19 września 2007 | 528 |
| Ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Symposium dla wychowawców, nauczycieli i katechetów: „Szkoła miejscem wychowania patriotycznego”</i> , Piła 17 listopada 2007 | 530 |
| Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Symposium: „200-na rocznica urodzin szwedzkiej królowej Josephine Maximilienne Eugenie Napoleonne-Beauharnais (1807–1876) odnowicielki Kościoła Katolickiego w Królestwie Szwecji”</i> , Sztokholm 10 marca 2007..... | 534 |
| Ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Symposium: „Działalność muzeów i archiwów kościelnych – nowe wyzwania”</i> , Poznań 14 września 2007..... | 536 |
| Krzysztof Kolasa, ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>V Powszechny Zjazd Archiwistów Polskich. Sekcja «Archiwa kościelne»</i> , Olsztyn 6-7 września 2007..... | 539 |
| Ks. Dariusz Buksik SDB, <i>Międzynarodowa Konferencja: „Osobowość i religia”</i> , Warszawa, 24-26 października 2007 | 544 |

RECENZJE

| | |
|--|-----|
| S. Jankowski, <i>Geografia biblijna</i> , Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2007 – rec. ks. Dariusz Sztuk SDB | 549 |
| M. Hintz, <i>Chrześcijańskie sumienie, Rozważania o etyce ewangelickiej</i> , Wydawnictwo Głos Życia, Katowice 2006 – rec. ks. Adam Popławski SDB | 551 |
| A. Pastwa, <i>Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007 – rec. ks. Henryk Stawniak SDB | 552 |
| J. Krajczyński, <i>Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej</i> , Apostolicum, Ząbki 2007 – rec. ks. Henryk Stawniak SDB | 556 |
| A. Sobczak, <i>Czym jest chrześcijańskie małżeństwo? Istota chrześcijańskiego małżeństwa w świetle kanonistyki</i> , Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006 – rec. ks. Benedykt Glinkowski | 558 |
| <i>Duchowość salezjańska w zarysie</i> , Wydawnictwo Poligrafia ITS, Kraków 2007 - rec. ks. Marek T. Chmielewski SDB | 563 |
| E. Moutsopoulos, <i>L'univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques (Świat wartości, świat człowieka. Badania aksjologiczne)</i> , Institut de Philosophie de l'Université d'Athènes, Athenes 2005 – rec. Tomasz Pawlikowski..... | 566 |
| B. Kołaczek, <i>Zatrudnienie osób niepełnosprawnych w Polsce- uwarunkowania i skutki</i> , Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 2006 – rec. ks. Jarosław Koral SDB..... | 568 |
| J. B. Korolec, <i>Wolność, cnota, praxis</i> , wybór i opracowanie M. Olszewski, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2006 – rec. ks. Dariusz Stępkowski SDB..... | 572 |
| A. Folkierska, <i>Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny</i> , Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005 – rec. ks. Dariusz Stępkowski SDB | 574 |
| P. Wiśniewski, <i>Oficjum rymowane o św. Zygmuncie w antyfonarzach płockich z przełomu XV/XVI wieku. Studium historyczno-muzykologiczne</i> , Polihymnia, Lublin 2006 - rec. Czesław Grajewski..... | 579 |
| <i>Musica Sacra 2</i> , J. Krassowski (red.), Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku, Gdańsk 2006 - rec. ks. Janusz Drewniak | 584 |
| J. Wąsowicz, <i>Biało-zielona „Solidarność”. O fenomenie politycznym kibiców gdańskiej Lechii 1981-1989</i> , Oficyna Wydawnicza FINNA, Gdańsk 2006 – rec. Krzysztof Kolasa..... | 587 |

| | |
|--|-----|
| „Solidarność” pilska w podziemiu 1981-1989, J. Wąsowicz SDB (red.), Typo-Offset Piła, Piła 2006 – rec. Wojciech Polak..... | 591 |
| J. D. Sterling, J. S. E. Hellewell, <i>Psychopatologia</i> , Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005 – rec. ks. Dariusz Buksik SDB | 594 |
| D. Clarke, <i>Zachowania prospołeczne i antyspołeczne</i> , Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005 – rec. ks. Dariusz Buksik SDB | 596 |
| Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare” | 601 |